

LA FEMME BENGALIE

DANS LA

LITTÉRATURE DU MOYEN-AGE

Thèse pour le Doctorat d'Université

*Présentée à la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris*

PAR

J. HELEN ROWLANDS, M. A. (Calcutta)



Librairie d'Amérique et d'Orient

Adrien MAISONNEUVE

5 Rue de Tournon — PARIS (6°)

1930

*Thèse Paris
1930.*

LA FEMME BENGALIE
DANS LA
LITTÉRATURE DU MOYEN-AGE

LA FEMME BENGALIE

DANS LA

LITTÉRATURE DU MOYEN-AGE

Thèse pour le Doctorat d'Université

*Présentée à la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris*

PAR

J. HELEN ROWLANDS, M. A. (Calcutta)



Librairie d'Amérique et d'Orient

Adrien MAISONNEUVE

5, Rue de Tournon — PARIS (6°)

1930



AVANT-PROPOS

Le bengali, langue maternelle de plus de quarante-neuf millions d'habitants, est certainement l'idiome le plus important de l'Inde moderne. C'est une langue fort riche, qui a toujours eu une vaste littérature. Aujourd'hui encore, la production littéraire du Bengale est des plus développées et son rayonnement se répand sur toutes les littératures de l'Inde. Le grand poète Rabindranath Tagore a contribué, pour une large part, à rehausser cet éclat en découvrant à l'Europe le génie bengali. De même, le Bengale a exercé une influence profonde sur toute la pensée de l'Inde qui reconnaît les qualités innées de philosophe, de juriste, d'administrateur et d'orateur du Bengali. Nul doute que ce grand peuple ne joue un rôle important dans l'Inde de demain.

L'Inde de demain ! L'Inde d'aujourd'hui, agitée, tourmentée, bouleversée par le ferment d'un nouvel idéal, attire l'attention du monde entier, excite sa sympathie et a besoin de toute sa confiance. Que sera le rôle de la femme dans l'Inde de demain ? Quand on partage la vie de la société bengalie, que l'on voit la femme moderne dans la famille, dans la vie publique, on se demande si cette femme d'aujourd'hui est très différente de la femme d'hier. C'est alors qu'on commence à fouiller la vieille littérature, à étudier le passé pour mieux comprendre le présent, afin de marcher d'un pas ferme vers l'avenir.

L'auteur de la présente étude a vécu depuis 1916 au milieu de la race bengalie, s'est consacré au service de l'Inde et se voit, dans ses rêves d'avenir, marcher à côté d'elle vers l'aube d'une vie nouvelle où se réaliseront ses aspirations les plus profondes. Il existe un grand nombre d'études savantes sur la condition de la femme hindoue, faites d'après les vieux textes sanskrits et le nombre des études sur l'Inde moderne augmente de jour en jour. Il m'a été permis de pénétrer les textes, peu connus et peu acces-

sibles à l'Europe, de la période intermédiaire ; mais, pour cette étude, je n'ai tenu compte que des sources bengalies, c'est-à-dire de la littérature et de la vie d'une seule province.

J'ai dit ailleurs la profonde reconnaissance que je dois à M. Dinesh Chandra Sen et à M. Suniti Kumar Chatterji, qui ont dirigé mon travail à Calcutta. Ici, je veux ajouter le nom de M. Sudhir Kumar Das Gupta, avec qui j'ai lu tous les textes bengalis mentionnés dans la bibliographie. Je garde aussi un souvenir reconnaissant du personnel des trois bibliothèques de Calcutta — celles de l'Université, du *Baṅgīya Sāhitya Pariṣad* et, en particulier, de la Bibliothèque Impériale.

En France, je veux remercier d'abord M. Jules Bloch qui, sans épargner ni son temps ni sa peine, m'a fait généreusement profiter de sa connaissance profonde et détaillée des langues modernes de l'Inde. Sans ses conseils et surtout sans ses critiques, sur la forme et sur le fond, je n'aurais jamais pu achever cette étude. M. Foucher s'est également montré fort bienveillant et m'a beaucoup aidée, surtout en ce qui concerne le plan de mon travail. Je remercie M. Sylvain Lévi pour sa sympathie et ses encouragements, ainsi que M. Fauconnet, pour l'intérêt qu'il m'a témoigné et pour ses leçons de méthode. Pour mes études de français, je ne puis m'empêcher de remercier M^{lle} Marq et M^{me} Breuil, dont les conseils m'ont été infiniment précieux. Enfin, M^{me} Stchoupak m'a beaucoup aidée pour la rédaction définitive de ma thèse et surtout pour la correction des épreuves. Je l'en remercie cordialement.

En Angleterre, je tiens à remercier la *Welsh Presbyterian Mission*, qui m'a aimablement permis de passer mon congé de missionnaire à l'Université de Paris et qui m'a même accordé une prolongation de ce congé. Enfin, je remercie Miss Davies, J. P., Menai Bridge pour son intérêt bienveillant et actif.

J. HELEN ROWLANDS.

Paris, novembre 1930.

TRANSCRIPTION POUR LE SANSKRIT ET LES LANGUES SANSKRITIQUES

a ā i ī u ū r e ai o au

k kh g gh ñ

c ch j jh ñ

ṭ ṭh ḍ ḍh ṇ

t th d dh ṁ

p ph b bh ṡ

y r l v

ç š s h ṃ ḥ



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Textes et livres utilisés.

A: — TEXTES BENGALIS.

- D. C. Sen: Baṅga Sāhitya Parichaya or Typical Selections from old Bengali Literature.* Deux volumes. Calcutta, 1914.
- Hājār baccharer purāṇa bāṅgālā bhāṣāy bauddha gān o dohā*, éd. H. P. Sastri. Calcutta (Baṅgiya Sāhitya Pariṣad), 1323 B. S. (ère bengalie) = 1916.
- Rāmāi Paṇḍit: Čūnya Purāṇa*, éd. Nagendranath Basu. Calcutta (Bang. Sāh. Par.), 1314 (1907). (Typical Selections. Vol. I, pp. 16-21).
- Shekh Fāizullāh: Gorakṣa Bijaya*, Calcutta (Baṅg. Sāh. Par.), 1324 (1917).
- Syāmdās Sen: Mincetana*, éd. Nalinikanta Bhattasali. Dacca, 1322 (1915).
- Gopīcandrer Gān*, éd. Bisweswar Bhattacharya, D. C. Sen et Basanta Ranjan Ray, Calcutta. Vol. I, 1922. Vol. II, 1924.
- Māṇikacandra rājār Gān.* Typ. Sel. Vol. I, pp. 27-84.
- Gobīnacandrer Gīt.* Typ. Sel. Vol. I, pp. 85-94.
- Maynāmatīr Gān.* Typ. Sel. Vol. I, pp. 95-101.
- Durlabh Mallik: Gobīnacandrer Gīt*, éd. Sibcandra Sil, 1308 (1901). (Typ. Sel., Vol. I, pp. 103-110).
- Bijaya Gupta: Padmā Purāṇa (Manasā Mangala)*, éd. Pyari Mohan Das Gupta, 4^e éd., 1332 (1925). (Typ. Sel., Vol. I, pp. 185-207).
- Kṣemānanda Ketakādās: Manasār Bhāṣān*, éd. Nandalal Sil et Purnacandra Sil, Calcutta, 1334 (1917). (Typ. Sel., Vol. I, pp. 259-286).
- Dvīja Baṅçibadan: Manasā Mangala.* Typ. Sel., Vol. I, pp. 207-249.
- Jagajjībana Ghosāl: Manasā Mangala.* Typ. Sel., Vol. I, pp. 286-289.
- Māṇika Gāṅgulī: Črī Dharma Mangala.* Calcutta (Baṅgiya Sāhitya Pariṣad), 1312 (1905). (Typ. Sel., Vol. I, pp. 391-402).
- Ghanarāma Cakravartī: Dharma Mangala.* Calcutta (Baṅgabāsi Press), 1318 (1911). Typ. Sel., Vol. I, pp. 436-455).
- Rūparāma et Gobīnda Bandopādhyāya: Dharma Mangala.* Typ. Sel., Vol. I, pp. 379-391.
- Mādhabācārya: Caṇḍī Kābya (manuscrit).* (Typ. Sel., Vol. I, pp. 322-337).
- Kabikaṅkana Caṇḍī.* éd. D. C. Sen, Charucandra Bandyopādhyāya, Hrisikes Basu, Calcutta, Vol. I, 1924. Vol. II, 1926. (Typ. Sel., Vol. I, pp. 338-368).
- Deux chansons sur Čiva. *Gopīcandrer Gān.* Vol. II. Introduction, pp. 36-42.
- Rāmeçvara: Čibāyana*, Calcutta (Baṅgabāsi Press), 1293 (1886). Typ. Sel., Vol. I, pp. 131-137.
- Kālikā Mangala.* Typ. Sel., Vol. I, pp. 137-155.
- D'autres Čibāyana. Typ. Sel., Vol. I, pp. 117-129.
- Čitalā Mangala*, éd. Basanta Kumāri Das, 1332 (1925).

- Kṛttibās : Rāmāyana*, éd. Asutosh Dhar, 1329 (1922). (Typ. Sel., Vol. I, pp. 486-524).
- Candrābatī : Rāmāyana*. D. C. Sen, Bengali Rāmāyanas, pp. 188-189, 197, 198.
- Kācīdās : Mahābhārata*, éd. D. C. Sen, Calcutta, 1333 (1926), 7^e édition. (Typ. Sel., Vol. I, pp. 664-690).
- Morceaux choisis tirés d'autres Rāmāyana*. Voir Typ. Sel., Vol. I, pp. 524-606, et d'autres *Mahābhārata*, Typ. Sel., Vol. I, pp. 607-663, 691-755.
- Caṇḍīdās : Ćrī Kṛṣṇa Kīrtana*, éd. Basanta Ranjan Ray, Calcutta, 1323 (1916). (Bangīya Sāhitya Pariṣad.)
- Les Padābalī de Rāmi*. Typ. Sel., Vol. II, pp. 1002-1004. Baṅga Bhāṣā o Sahitya, pp. 201-205.
- Gobinda Dās : Kaḍacā*, éd. D. C. Sen et B. Goswamī, Calcutta, 1926. Typ. Sel., Vol. II, pp. 1147-1163.
- Jayānanda : Caitanya Mangala*, éd. Nagendranath Basu et Kalidas Nath. Calcutta. (Baṅgīya Sāhitya Pariṣad), 1312 (1905). (Typ. Sel., Vol. II, pp. 1163-1170).
- Bṛndāban Dās : Caitanya Bhāgabat*. Basumatī Sāhitya Mandir, 437, ère Caitanya (1923). (Typ. Sel., Vol. II, pp. 1171-1190).
- Locandās Thākur : Caitanya Mangala*, éd. Atul Kṛṣṇa Goswamī. Bangabāsi, 417, ère Caitanya (1903). (Typ. Sel., Vol. II, pp. 1191-1196).
- Nityānanda Dās : Prem Bilās*, éd. Jasoda Lal Talukdar, Calcutta, 1320 (1913). (Typ. Sel., Vol. II, pp. 1197-1205).
- Isān Nāgara : Advaita Prakāṣa*, 412, ère Caitanya (1898). (Typ. Sel., Vol. II, pp. 1205-1206).
- Kṛṣṇadās Kabirāj : Ćrī Ćrī Caitanya Caritāmṛta*, éd. Atul Kṛṣṇa Goswāmī. Bangabāsi Press, 1333 (1926). (Typ. Sel., Vol. II, pp. 1206-1230).
- Narahari Cakravarti : Narottam Bilās*. Calcutta, 403, ère Caitanya (1889). (Typ. Sel., pp. 1236-1246).
- Narahari Cakravartī : Bhaktiratnākara*. Rāma Nārāyana Vidyaratna, 2^e éd., 1319 (1912).
- Kabiballabh : Rasakadamba*. Bangīya Sāhitya Pariṣad, 1332 (1925).
- Lokanāth Gosvāmī : Ćrī Ćrī Sitā Carit Grantha*, éd. Acyuta Charana Chauduri, 1333 (1926).
- Jadunandan Dās : Karnānanda*, Murshidabad, 1298 (1891).
- Srimat Kṛṣṇa Dās : Ćrī Ćrī Bhaktamāl grantha*, éd. Durgādas Lahiri. Calcutta, 1313 (1905).
- Bṛndāban Dās : Ćrī Ćrī Nityānanda Prabhur Baṅga Bistār Grantha*. Calcutta, 1796, ère Ćaka (1874).
- Banamātī Dās : Jaydeb Caritra*, éd. Atul Kṛṣṇa Gosvami. Bangīya Sāhitya Pariṣad, 1307 (1900).
- Bhāratacandrer Granthābalī*. Basumatī Press. Calcutta. (Typ. Sel., Vol. II, pp. 1449-1476).
- Rāmāprasād Sen : Bīdyāsundar*. Bangabāsi Press, 1313 (1906). (Typ. Sel., Vol. II, pp. 1441-1449).
- Maimansingh Gīlikā* (Eastern Bengal Ballads. Mymensingh). Vol. I, 2, éd. D. C. Sen, Univ. de Calcutta.

- Pūrba Baṅga Gīlikā* (Eastern Bengal Ballads). Vol. II, 2., éd. D. C. Sen, Univ. de Calcutta.
- Dāk puruṣer Kathā*, II et III. *Khanār Bacana*. Durgāgati Mukhopādyaḃya, 1311 (1904). (Typ. Sel., Vol. I, pp. 1-10).
- Dakṣiṇā Ranjan Mitra Majumdar: Thākur Dādār Jhuli*. Dacca, 1329 (1922).
Thākur Mār Jhuli. Calcutta, 1327 (1920). *Thāndidir Thale*, Calcutta, 1330 (1923).
- Rāj Kumārī Mallikar Kecchā*, éd. Munshi Aminuddin.
- Kalugazi: Campābatī* (Kecchā), éd. Munshi Abdul Karim, 1334 (1927).
- Dakṣiṇā Ranjan Mitra Majumdar: Thān Didir Thale*. Asutosh Library. Calcutta, 1330 (1923).
- Abanindranath Tagore: Bāṅglār Brata*. Indian Publishing House, Calcutta.
- Santi Lata Devi: Kumārī Brater Chadā*, Calcutta.
- Adharcandra Cakrabarti: Chotta Meyelī-Brater Chadā*. Tara Library, Calcutta, 1332 (1925).
- Asutosh Majumdar. Meyeder Bratakathā*. Calcutta, 1927.
- Satiscandra Ghose: Brata Bibaraṇa*.
- Baṅgīya Sāhitya Pariṣad Patṛkā*. Vol. IX, p. 107
- Prācīn Sūryer Gān*. Typ. Sel., Vol. I, pp. 162-171.

B. — LIVRES BENGALIS.

- Bannerji, Rakhal Das: Dharmmapāl*, Calcutta, 1324 B. S. (=1917).
- *Bāṅgālār Itihās* (2 vol.), Calcutta, 1330 (1923).
- Basu, Chandranath: Sāvitṛī Tattva*. Calcutta, 1324 (1917).
- Bhattacharya, Upendrachandra: Bhārater Nārī*. Cambray and Co, 1334 (1927).
- Chakrabarti, Biṣṇupāda: Bibāha Kalyāṇ*. Calcutta, 1334 (1927).
- Das, Basanta Kumari: Meyeder Bratakathā*. Calcutta, 1332 (1925).
- Debi, Kamalasana: Satītva-Māhātmya*. Calcutta, 1331 (1924).
- Gangopadhyaya, Manilal: Bhārater Biduṣī*. Indian Publishing House, Calcutta, 1331 (1924).
- Majumdar, Kedarnath: Rāmāyaner Samāj*. Mymensingh, 1334 (1927).
- Mukhopadhyaya, Fhudeb: Pāribārik Prabandha*, 1331 (1924).
- Mukhopadhyaya, Nayanchandra: Ādarṇa Mahilā*, Calcutta, 1921.
- Nath Gupta, Jogeschandra. Cubha Bibāha*, 1332 (1925).
- Ray, Surendranath: Nārīr Svarga*. Calcutta, 1335 (1928).
- Singh, Kaliprasanna: Mahābhārata* (traduction bengalie). Calcutta, 1318 (1911).
- Sastri, Haridas: Bhārater Çikṣita Nārī*. Calcutta, 1321 (1924).
- Sastri, Bidhusekhar: Bibāha Mangala*. Calcutta, 1322 (1915).
- Sastri, Haraprasad: Beṇer Meye*. Calcutta, 1326 (1919).
- Sen, D. C. Sen: Baṅgabhāṣa o Sāhitya*. Calcutta, 1921.
- *Satī*. Calcutta, 1322 (1915).
- *Phullarā*. Calcutta, 1313 (1906).
- Tagore, Rabindranath: Loksāhitya*. Calcutta, 1922.
- *Prācīn Sāhitya*.

Barendra Research Society: Gauda lekhamālā, 1319 (1912).

→ Gauda rājamālā.

Sekṣubhodayā (sanskrit), éd. Sukumar Sen, 1334 (1927).

Çrī Rājamālā: Agartala, 1311, ère de Tipperah.

C. — PÉRIODIQUES BENGALIS.

Baṅga Sāhitya Pariṣad Patrkā.

Vol. I. — Ramescandra Datta : Mukundarāma o Bharatacandra.

Hirendranath Datta : Kṛttibās.

Vol. III. — Acyutacarana Chauduri : Īsān Nāgarer Advaita Prakāṣa.

Vol. IV. — Haraprasad Sastri : Rāmāi Paṇḍiter Dharmamangala.

Vol. V. — Byomkesh Mustaphi : Çītāla Mangala.

Acyutacarana Chaudhuri : Strī kabi Mādhavi.

Vol. VI. — Sibcandra Sil ; Gobindacandrer Gīt.

Vol. IX. — Saticandra Ghose : Brata Bibaraṇa.

Vol. XIII. — D. C. Sen : Dharmamangala.

Vol. XVI. — Jogescandra Ray : Çūnya Purāṇa.

Vol. XVIII. — Haridāsa Palit : Çiber Gājan.

— Gaṇḍīya Mangalacaṇḍī gīte bouddha bhāb.

Vol. XXVII. — Sibcandra Sil : Cāndsadāgara o Gopicandra.

Shahidullah : Bouddha Gān o Dohā.

Prabhas Chandra Sen : Prācīn Baṅga sāhitye bāṅgālār dainandin
jīban o sāmāyik ācār byābahārer kathā

Vol. XXXII. — Rames Basu : Baudhha o Çaiba Dākinī o Yoginīdiger
Kathā.

Prabāsi.

Açvīna, 1330 (sept. 1923). Haraprasad Sastri : Dāk o Khanā.

— Manindranath Basu : Uḍiṣyār Ālpanā.

Çrābana, Bhādra, 1334 (juillet, sept. 1927). Kedarnath Chatterji ; Gahanā
(deux articles).

Baiçākha, 1336 (1929). Anilchandra Gupta : Yamapukur-Brater pracīnatva.

D. — LIVRES ANGLAIS ET FRANÇAIS.

Bader, C. : Woman in Ancient India, Londres, 1925.

Bannerji, N. N. : Monograph on the Cotton Fabrics of Bengal. Calcutta, 1898.

Bose, Basanta, C. : Hindu Customs in Bengal. Calcutta, 1929.

Bose, Shib Chunder : The Hindoos as they are. Calcutta, 1883.

Bosc, Manindra Mohan : An Introduction to the Study of the Post-Caitanya
Sahajiyā Cult. Calcutta, University Press, 1927.

Bhattacharya, Panchanan : Ideals of Indian womanhood. Calcutta, 1921.

Bhattacharya, Jogendra Nath : Hindu Castes and Sects. Calcutta, 1896.

- Bhattachali, Natini Kanta* : Coins and Chronology of the Early Independent Sultans of Bengal. Cambridge, 1922.
- Blochmann, H.* : Contributions to the Geography and History of Bengal. (Muhammedan Period A. D. 1203-1538).
- Campos, J. J.* : History of the Portuguese in Bengal. Butterworth, Calcutta, 1919.
- Chatterji, Suniti Kumar* : The Origin and Development of the Bengali Language. Calcutta, Univ. Press, 1926.
- Crooke, William* : Religion and Folklore of Northern India. Oxford, Univ. Press., 1926.
- Das Gupta, Tamonash Chandra* : Aspects of Bengali Society, Calcutta, Univ. Press, 1927.
- Das, Dharendra Nath* : The Hindu Wife. A few sketches from her life. Calcutta, 1911.
- Day, Lal Bihari* : Bengal Peasant Life. Macmillans, 1898.
- De, Susilkumar De* : Bengali Literature in the Nineteenth Century. Univ. Calcutta, 1919.
- Debi, Susila* : The Ideal of Hindu Womanhood, 1907.
- Frazer, R. W.* : Indian Thought, Past and Present. Fisher Unwin, 1915.
- French, J. C.* : The Art of the Pāl Empire of Bengal. Oxford, Univ. Press, 1928.
- Karpelès, Andrée* : L'Alpona. Paris (Bossard), 1921.
- Kern, H.* : Manual of Indian Buddhism. Strasbourg, 1896.
- Lévi, Sylvain* : Le Népal (3 vol.). Paris (Leroux), 1905.
- Macdonell* : Sanskrit Literature. Heinemann, 1925.
- India's Past. Oxford, Univ. Press, 1927.
- Mitter, Dwarkanath* : The Position of Woman in Hindu Law. Univ. Calcutta, 1913.
- Monahan, F. J.* : Early History of Bengal. Oxford, Univ. Press, 1925.
- M' Crindle, J. W.* : Ancient India as described in Classical Literature. London, 1901.
- Ancient India as described by Megasthenes and Arrian. Trubner, 1877.
- O' Malley, L. S. S.* : Bengal, Bihar, Orissa and Sikkim. Cambridge, Univ. Press, 1917.
- Nève, Félix* : Des Portraits de Femme dans la poésie épique de l'Inde (fragments d'études morales et littéraires sur le Mahābhārata). Bruxelles, 1858.
- Raychauduri, Hemchandra* : Materials for the study of the Early History of the Vaishnava Sect. Univ. Calcutta, 1920.
- Samman, H. F.* : Monograph on the Cotton Fabrics of Assam. Calcutta, 1897.
- Sen, D. C.* : Glimpses of Bengal Life. Univ. Calcutta, 1925.
- Eastern Bengal Ballads.
- (Mymensingh). Vol. I. Part. I, 1923.
- — Vol. II. Part. I, 1926.
- — Vol. III. Part. I. 1928. Univ. Calcutta.
- History of Bengali Language and Literature. Univ. Calcutta, 1911.
- Bengali Ramayanas. Univ. Calcutta, 1920.

- Chaitanya and his age. Univ. Calcutta, 1922.
- Chaitanya and his companions. Univ. Calcutta, 1917.
- The Vaisnava Literature of Medieval Bengal. Univ. Calcutta, 1917.
- Folk Literature of Bengal. Univ. Calcutta, 1920.
- Schouten, Gautier*: Voïage de Gautier Schouten aux Indes orientales, commencé l'An 1658 et fini l'An 1665, traduit du hollandais. Amsterdam, 1707.
- Shahidullah*: Les Chants mystiques de Kānha et de Saraha. Paris (Adrien Maisson neuve), 1928.
- Smith, Vincent*: Early History of India. Oxford, 1914.
- The Oxford History of India. Oxford, 1923.
- Stewart, Charles*: The History of Bengal. Bangabāsī Press. Calcutta, 1910.
- Thompson, Edward*: Suttee, a Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu rite of Widow Burning. London, 1928.
- Urquhart, Margaret, M.*: Women of Bengal (a Study of the Hindu Pardanasins of Bengal). Women of India series. Calcutta, 1925.
- Vogel, J. Ph.*: Indian Serpent-Lore or The Nāgas in Hindu Legend and Art Probsthain. London, 1926.
- Ward, William*: Letter to the Right Honourable J. C. Villiers on the Education of the Natives of India, to which are added an account of the Hindoo widows recently burnt alive in Bengal. London, 1820.
- Westermarck, Edward*: A History of Human Marriage. Macmillan. London, 1921.
- Winternitz*: A History of Indian Literature. Vol. I. Univ. Calcutta, 1927.
- Williams, Monier*: Indian Wisdom. London, 1893.
- Wilson, H. A.*: Religious Sects of the Hindus. London, 1861-2.
- Cambridge History of India*: Vol. III. Chap. xi. The Kingdom of Bengal (Lieutenant-Colonel Sir Wolseley Haig).
- Ethnographic Survey of India*: Notes on the Position of Women among Hindus, Moslems, Buddhists and Jains. Calcutta, 1909.
- Sir Asutosh Mookerjee Silver Jubilee Volumes*: Vol. III. Orientalia. Part. I. D. C. Sen: The Domestic Element in the Popular Creeds of Bengal.
- Encyclopaedia of Religion and Ethics*.
 R. Garbe: Yoga, Yogis.
 L. P. Tessitori: Yogis (Kānpaṭa).
 G. Bolling: Charms and Amulets.
 G. A. Grierson: Gorākhnāth.
- Dictionary of Faiths and Folklore*, 2nd Witeheraft.
- Eastern Bengal District Gazetteers*.
 Dacca District, 1912.
 Tippera, 1910.
 Rangpur, 1911.

E. — PÉRIODIQUES DE LANGUE ANGLAISE.

Journal of the Asiatic Society of Bengal.

Vol. XIX, 1850. James Long : Analysis of the Bengali poem Rājmālā or Chronicles of Tripura.

Vol. LIV, 1885. G. A. Grierson : Two versions of the Song of Gopichand.

— 1894. N° 1. James Wise : The Mohammedans of Eastern Bengal.

— 1895. Part. 1. H. P. Sastri : Sri Dharmma Mangala, a distant echo of the Lalita Vistāra. Buddhism in Bengal since the Mohammedan Conquest.

Vol. LVI, 1896. Part. I. Nagendranath Basu : Chronology of the Sen Kings of Bengal.

Vol. LXVII, 1898. Part. I. Sarat Chandra Das : A note on the Antiquity of Chittagong.

Vol. XXIII, 1927. Kalipada Mitra : Marriage Customs in Behar.

— K. K. Chatterjée : The Use of Nose Ornaments in India.

Memoirs of the Asiatic Society of Bengal.

Vol. III, 1910-1914. James Hornell : The Chank Bangle Industry — its Antiquity and Present Condition.

Vol. V, 1913. R. D. Bannerjee : The Palas of Bengal.

Journal of the Bihar and Orissa Research Society, 1919.

H. P. Sastri : The Literary History of the Pal period.

Calcutta Review, N° CIX : The Development of the Female Mind in India.

Visva Bharati Quarterly.

Avril 1926. Rames Basu : The Bauls of Bengal.

Juillet 1926. Rames Basu : Tendencies in Bengali Literature.

Avril 1927. Rames Basu : The Culture Products of Bengal.

Juillet 1927. Rames Basu : Hindu Arts during the Mohammedan period.

Oct. 1927 : Hindu Literature and Philosophy in the Mohammedan period.

Janv., avril, juillet 1928. Rames Basu : Muslim arts and crafts during the Mohammedan period.

Man in India.

Vol. VIII, N° 1. Hemchandra Das Gupta : The cult of Maritime Deities in Lower Bengal.

APERÇU DES SOURCES

La littérature bengalie sera à jamais redevable à Rai Bahadur Dinesh Chandra Sen : grâce à lui, à son travail et à ses recherches, nous possédons à présent deux histoires de cette littérature, l'une en anglais, l'autre en bengali. C'est à lui aussi que nous devons de nombreux volumes, écrits en anglais, sur Caitanya et le vishnouisme. En outre, il s'est occupé, soit seul, soit en collaboration avec ses collègues, de l'édition de vieux textes : le recueil de morceaux choisis en deux gros volumes, publié par l'Université de Calcutta, fournit à tous ceux qui étudient de près la langue et la littérature bengalies, des spécimens de vieux textes de tous genres, choisis avec soin parmi des centaines de manuscrits et publiés, pour la plupart, pour la première fois. Ces dernières années, il a porté son attention sur les ballades du Bengale de l'Est, qu'il a fait éditer avec des traductions anglaises. Ces ballades sont de véritables trouvailles, tant par la limpidité et la douceur de la langue, que par ce qu'elles révèlent de l'âme de la femme, de sa vie quotidienne. Je ne saurais exprimer tout ce que je dois à ce maître, qui a guidé mes premiers pas dans le domaine de la vieille littérature bengalie et m'a transmis (c'était inévitable) son propre enthousiasme. Pour ce qui concerne l'époque pré-musulmane, nous devons à Mahāmahopādhāya Haraprasād Sāstrī des enquêtes très documentées. Pour l'histoire de la langue bengalie au cours de sa longue évolution, nous avons eu recours aux deux volumes de Suniti Kumar Chatterji (et ma dette personnelle envers lui est grande aussi).

Pour cette étude, nous nous sommes bornés aux textes déjà publiés, pour la plupart par l'Université de Calcutta et le Baṅgīya Sāhitya Pariṣad, sans nous occuper de la foule de manuscrits encore inédits.

Pour la période pré-musulmane, nous avons utilisé non seulement les chants nāthistes, c'est-à-dire les deux volumes de chan-

sons relatives à Gopīcandra (*Gopīcandrer Gān*), publiés par l'Université de Calcutta, et celles qui se trouvent dans les *Typical Selections*, notamment la plus ancienne de toutes, le *Māṇika-candrārājār gān*, recueillie pour la première fois par Grierson et publiée par lui avec une traduction anglaise dans le J. R. A. S. en 1878 ; non seulement le *Gorakṣa Bijaya* (ou le *Mincetana* de Syāmdās Sen, ce qui revient au même), mais aussi le *Çūnya Purāṇa* de Rāmāi Paṇḍit, les *Dharma Maṅgala* de Māṇika Gāṅgulī et de Ghanarāma Gakrabartī, ainsi que les morceaux choisis des autres *Dharma Maṅgala* publiés dans les *Typical Selections*. Il est dommage que nous n'ayons aucun manuscrit antérieur au quinzième siècle. Très souvent même, les chansons ont été recueillies de la bouche des chanteurs de nos jours et il est surprenant de constater combien de vieilles formes de la langue ont persisté. Ghanarāma est un des derniers poètes de Dharma ; il écrivait au dix-huitième siècle. Nous voyons que nous sommes bien loin du Bengale pré-musulman ; il nous faut cependant accepter le *Dharma Maṅgala* de Ghanarāma parmi nos témoignages sur cette époque si antérieure à la sienne. De même, le *Çibāyana* le plus intéressant que nous ayons date du dix-huitième siècle ; nous savons cependant que le poème comprend quelques-unes des plus vieilles traditions du Bengale.

Nous avons inclus dans notre liste d'ouvrages utilisés le *Bauddha Gān o Dohā*, édité par H. P. Sāstrī. On n'est pas encore très sûr si la langue de ces chansons est le vieux bengali. Pour notre étude, nous y avons puisé (mais en « non initiée », sans comprendre grand'chose à sa langue ésotérique et dans la mesure où le sens « extérieur » a pu nous renseigner) quelques considérations sur le culte *sahajīā* pseudo-bouddhique.

Il faut signaler le *Sekṣubhodayā*, non à cause de son importance, mais parce qu'il prétend décrire la cour du roi hindou Lakṣmaṇa Sena, le protecteur de Jayadeva. Le *Sekṣubhodayā*, écrit dans un sanscrit très corrompu, est une œuvre littéraire assez curieuse, en même temps qu'une contrefaçon : composé sans doute au seizième siècle, il fut attribué à Ilalāyudh Miçra, cour-

tisan célèbre de la cour de Lakṣmaṇa Sena. Le livre est d'un goût essentiellement mauvais, corrompu. Les descriptions des femmes, depuis la reine Ballabhā jusqu'aux femmes des classes inférieures, n'ont aucune valeur. Faut-il croire tout ce que dit cet ouvrage, au sujet du rôle important de Bidyutprabhā et de l'influence que cette danseuse très spirituelle a exercée sur la cour ? Ce qui nous intéresse beaucoup plus, ce sont les allusions relatives à Padmābatī, femme célèbre de Jayadeva.

Hara Prasād Sāstrī et Rākhāl Dās Bannerji (l'historien du Bengale à qui nous devons des renseignements sur les reines des familles Pāla et Sena) ont écrit de courts romans où ils ont donné une forme populaire à leurs travaux historiques et littéraires : ce sont le *Beṇer Meye* (« La Fille du Marchand »), de H. P. Sāstrī, et le *Dharmapāla* de R. D. Bannerji. Il nous font entrevoir ce qu'était la vie du Bengale avant la conquête musulmane. Le *Beṇer Meye*, en particulier, essaie de reconstruire la vie de la caste des marchands de l'époque.

Pour les *brata*, les aphorismes et les contes du folklore relatifs à cette période, nous sommes aux prises avec les mêmes difficultés. Nous n'avons que des recueils modernes et des observations actuelles ; mais il est bien évident que, malgré les changements subis de génération en génération, le fond est resté le même et, nous osons le dire, beaucoup de strophes, de proverbes et de mots employés n'ont pas changé. Ici, nous sommes surtout redevable à Dakṣiṇā Ranjan Mitra Majumdar, enquêteur admirablement doué, qui a recueilli des *brata* et des contes — quelques-uns de ces derniers au moyen de remarquables disques phonographiques. Le livre d'Abanindranath Tagore sur les *Brata* est plutôt une interprétation d'artiste. Il est heureux qu'il ait reconnu la valeur des simples dessins exécutés par les jeunes filles et les femmes, et qu'il les ait recueillis. Bien que tracés de nos jours, ces dessins ne sont nullement modernes. Nous y voyons des coutumes transmises de génération en génération par les femmes. Pour les *brata* des femmes mariées, nous avons consulté en particulier le livre d'Asutosh Majumdar (*Meyeder*

Bratakathā) et quelques articles du Journal du *Baṅgīya Sāhitya Pariṣad*.

Pour notre description des cérémonies du mariage, ainsi que pour l'histoire de Behulā et les renseignements sur Manasā, la déesse des serpents, nous avons utilisé le *Padmā Purāṇa* (appelé également *Manasā Maṅgala*) de Bijaya Gupta — ouvrage du quinzième siècle — sans pourtant négliger les *Manasā Maṅgala* de Baṅcī Dās et de Ketakādās et les morceaux choisis d'autres *Manasā Maṅgala* qui se trouvent dans les *Typical Selections*.

L'ouvrage le plus important de tous pour ce qui concerne la vie tantôt paisible, tantôt orageuse des *satīn* (épouses rivales : skr. *sapatnī*), les épreuves de la chasteté et les charmes (potions, philtres, etc.), pour obtenir l'amour du mari ou écarter une rivale, est le *Caṇḍī Maṅgala* de Mukundarāma Kabikaṅkaṇa (désigné dans notre travail sous le nom de *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*). C'est un vrai miroir du seizième siècle et une mine d'informations. Nous lui devons nos renseignements sur Khullanā et sur le culte de la déesse Mangala-Caṇḍī. Au dix-huitième siècle, Bhāratacandra a imité Kabikaṅkaṇa et lui a emprunté beaucoup de ses situations. Nous avons en outre fait usage des deux chansons sur Çiva et Caṇḍī citées dans l'Introduction du deuxième volume de *Gopī-candrer Gān*.

Il nous reste à mentionner les ouvrages vishnouites qui nous ont fourni des renseignements sur les femmes célèbres appartenant à ce culte : Biṣṇupriyā, Jānhabī et Sītā ; pour Biṣṇupriyā, nous avons toutes les biographies de Caitanya : le *Kaḍcā* de Gobinda Dās, écrit au commencement du seizième siècle, les *Caitanya Maṅgala* de Jayānanda et de Locan Dās Thākur ; pour la vie de Jānhabī, il y a principalement, mais pas uniquement, le *Nityānanda Prabhur Baṅça Bistār* ; et pour celle de Sītā, on trouve le plus de détails dans l'*Advaita Prakāṣa* d'Īsān Nāgara, écrit en 1560.

Pour nous renseigner sur les bijoux et autres ornements, nous ne possédons que les poèmes médiévaux eux-mêmes. Il n'y a pas de gravures. Dans ses articles sur les bijoux de l'Inde, dans

le journal bengali *Prabāsī*, Kedarnath Chatterji a donné non seulement des reproductions des statues etc. de Sārnāth, d'Ajanṭā, etc., où l'on voit les ornements portés dans l'Inde ancienne, mais aussi des reproductions de bijoux d'Orissa au douzième siècle et des photographies de bijoux de nos jours.

INTRODUCTION

I

Pour emprunter les termes du voyageur hollandais Gautier Schouten, qui a visité le Bengale pendant la deuxième moitié du dix-septième siècle, « je vais maintenant parler des Bengalois suivant la connoissance que j'en ai pour les avoir vus, pour avoir lu ce qu'on a écrit et pour en avoir ouï parler, sur le lieu, aux gens même du païs et à d'autres témoins oculaires. » (1). Pourtant, le résultat de cette triple étude n'est pas certain, parce qu'on peut se tromper sur ce qu'on voit, sur ce qu'on lit et sur ce qu'on entend, ou du moins interpréter faussement tout cela.

Le témoignage des étrangers a beaucoup d'importance pour l'Inde, plus peut-être que pour aucun autre pays. L'Inde ancienne, à partir du quatrième siècle, doit beaucoup aux récits de Mégasthène, de Fa Hien, de Hiuen Tsang, et le Bengale de l'époque des Mogols à Cæsar Frederick (2) et à Ralph Fitch (3). Gautier Schouten n'est pas très connu, mais son témoignage peut être accepté, parce qu'il s'accorde d'une part avec ce que nous trouvons dans la littérature, et d'autre part avec ce que nous pouvons observer encore aujourd'hui. Ses descriptions nous intéressent, parce qu'elles traitent du Bengale pendant une partie de la période que nous avons choisie pour notre étude.

« Le Bengale, dit-il, est un grand et puissant païs qui composait autrefois un Roïaume particulier. Présentement, il est sous la domination du Mogol, qui est le Monarque des grandes Indes. » (4). Beaucoup de changements politiques se sont pro-

(1) *Voïage de Gautier Schouten aux Indes orientales, commencé l'An 1658 et fini l'An 1665, traduit du Hollandais. Aamsterdam, M.D.CC.VII, p. 153.*

(2) 1570.

(3) 1583-1591.

(4) P. 153. La domination des Mogols dans le Bengale a duré de 1576 à 1740.

duits depuis, et il y en aura sans doute davantage dans l'avenir, mais qui ne sait, ayant visité le Bengale, que les principaux caractères géographiques et le charme du pays restent les mêmes ? « C'est un des plus beaux païs des Indes » (1), constate Schouten, « fertile, abondant, agréable, où il semble que le Ciel ait versé toutes les bénédictions dont il comble les hommes, pour la vie temporelle. Il ne nourrit pas seulement ses habitants, il fournit des vivres à plusieurs autres païs des Indes. Le terrain est bas et fort gras. Il y a peu de montagnes, si ce n'est bien avant dans les terres, sur ses frontières. » (2). Il parle « des étangs, des bassins d'eau pour se baigner, d'agréables villages et des chemins qui sont comme des promenades faites exprès. » (3). Les maisons sont recouvertes de « roseaux, de bambouc et de feuilles de cocos » et construites sur une haute plinthe, à cause de la « mousson des pluies. » (4). A part la période de la mousson, il fait beau toute l'année ; il fait froid le matin, avec du brouillard en décembre, janvier et février.

Mais voici qui nous intéresse principalement : c'est la description qu'il donne des femmes, surtout des femmes de la caste des marchands et des paysannes. Qu'on excuse ces longues citations, mais nous les croyons importantes et nécessaires :

« Les femmes de considération qui sortent de leurs maisons, ou qui voïagent dans leurs palanquins, ne se laissent point voir le visage par les étrangers. Elles se couvrent d'un voile de soie. » (5). Cet usage a persisté à l'heure actuelle. Le voyageur hollandais trouva les « Benjanes » (caste des marchands) plus instruits que les autres hommes et les surpassant « en génie, en honnêteté, en civilité et en soins de couvrir leurs personnes de

(1) Les Mogols appelaient le Bengale le « Paradis des Indes » et même le « Paradis des Nations ». J. J. Campos, *History of the Portuguese in Bengal*, p. 19.

(2) P. 154.

(3) P. 155.

(4) P. 158.

(5) P. 188.

vêtements » — et il ajoute une phrase que nous aurions nous-mêmes toujours envie de dire — « au moins, c'est ce qui m'en a paru » (1). Il a surtout observé les milieux les plus riches : « Les femmes et les filles, j'entens toujours les plus riches, ont de petits habillemens d'une toile de coton si fine qu'elle en est transparente, qui sont tout lâches et qui leur couvrent le sein avec le haut des bras. Elles ont presque toutes le tour du visage bien fait et beaucoup d'agrément. Elles vivent en personnes d'honneur et raisonnables et marchent extrêmement vite dans les ruës. Quoi-qu'elles soient assez noires, il semble que cela ne leur sied pas mal.

« Comme l'habillement qui leur couvre le sein est tout lâche, on les voit nuës depuis le sein jusqu'à leur ceinture, autour de laquelle elles tournent un morceau de toile blanche, assez grand et assez large pour leur descendre jusqu'à la cheville du pié. Les femmes aussi-bien que les filles vont dans les ruës sans avoir le visage couvert.

« Leurs cheveux noirs et lustrés font une boucle ou deux sur le derrière de leur cou et sont attachez d'un noeud de ruban. Elles ont des anneaux d'or passez dans le nez et dans les oreilles ; elles en ont aux doigts, aux bras, aux jambes et aux gros doigts du pié. D'autres en ont d'argent, de laque, d'ivoire, de verre, d'étain, chacune selon son pouvoir et selon qu'elles aiment l'ajustement. » (2).

Il a vu aussi des courtisanes. Elles habitaient un quartier spécial. On les amenait aux festins pour danser et faire de la musique. Il a remarqué surtout les anneaux qu'elles portaient aux oreilles et au nez.

Les Benjanes, raconte notre auteur, fiancent leurs enfants à l'âge de quatre à dix ans ; le mariage a lieu bientôt après les fiançailles, même avant la puberté. On voit parmi eux des épouses de dix ou douze ans. Les fillettes qui ne sont pas mariées ou tout

(1) P. 196.

(2) P. 207.

au moins fiancées avant cet âge sont méprisées et acquièrent une mauvaise réputation, quelque vertueuse que soit leur famille. Il a vu des mariages benjanes ; dans certaines localités, les jeunes mariés échangeaient des noix de coco (1).

Il parle sans estime des hommes des classes inférieures, mais fait l'éloge de leurs femmes. « La plupart des hommes me paraissaient lâches et paresseux. Ils se faisoient aider par leurs femmes dans le plus pénible travail, même à cultiver la terre et à moissonner, à tisser la toile, etc..., et qu'elles s'en acquittoient mieux qu'eux. Après avoir travaillé avec beaucoup d'ardeur, elles alloient encore faire le ménage et prendre soin de leurs enfans pendant que leurs maris se reposoient. » (2).

Ce qu'il reproche aux femmes est d'être « souvent hautaines et orgueilleuses » (3). Il donne aussi quelques détails sur leur habillement et leur parure : « Elles s'oignent d'une mixtion de bois de santal blanc, de riz et de drogues odoriférantes. Elles ont aussi des anneaux d'or passez dans le nez et dans les oreilles, des colliers, des cercles autour des bras et des jambes, et elles ne sont vêtues que d'une toile presque transparente, ainsi que les autres femmes des Indes. » (4).

Il parle de la détresse de la jeune épouse quand son mari meurt avant elle. Si elle ne veut pas monter sur le bûcher funéraire de son mari, elle doit se couper les cheveux. D'après Schouten, certaines personnes n'encourageaient pas les femmes à s'immoler, mais au contraire les en détournaient : « Il y a même des pères et des mères qui ne veulent les marier qu'à condition qu'elles ne seront pas sujettes à cette loi, et d'ailleurs, les Maures veulent perdre une si odieuse coutume. » (5). Il nous donne ainsi le témoignage que les Musulmans désapprouvaient le *sati* (6).

(1) P. 208.

(2) P. 211.

(3) P. 214.

(4) *Ibid.*

(5) P. 224.

(6) Voir Edward Thompson : *Suttee*, p. 57.

Voici sa description d'un bûcher funéraire :

« A l'heure marquée, on emporte le corps de la maison, au bruit d'un nombre de femmes qui font des hurlements terribles et on va le mettre sur le bûcher. La veuve le suit, parée de ses plus beaux ornemens, accompagnée de quantités de gens qui la louent et l'encouragent, et précédée des chantres, des tambours, des timbales qu'ils nomment Gumgummes, des joueurs de cornemuses, de flûtes, qui marchent tous de rang aussi gaiement que s'ils alloient à un festin. » (1).

Les vieilles femmes claquent des mains, louent les vertus du mort et félicitent la veuve pour sa grandeur d'âme.

« Mais avant-que de commencer la marche, on lui fait presque toujours prendre une mixtion d'opium, de betelles et d'autres drogues qui l'étourdissent et lui ôtent le jugement, de-sorte qu'étant sur le bûcher même, elle paroît gaie et prend congé de ses amis en riant.

« Elle se lave aussi le corps avant-que d'y aller et lors-qu'elle y est elle s'oingt la tête d'huile. Un des Bramins qui sont autour d'elle est toujours en prières pendant l'action et quand le feu s'allume, tous les assistants y jettent de l'huile et d'autres semblables matières avec de si grands cris qu'il n'est pas possible de savoir ce qui se passe, ni si la femme gémit ou crie elle-même, ou si elle est promptement étouffée. Après la cérémonie, les parents prennent les enfans et les emmènent pour les élever. » (2).

Schouten ne nous dit pas si ce qui précède est ce qu'il sait « pour l'avoir vu », « pour l'avoir lu » ou « pour l'avoir ouï parler sur le lieu ». La littérature bengalie de l'époque ne nous donne pas de récit de ce genre, mais celui-ci correspond à certains témoignages du dix-neuvième siècle.

Le voyageur hollandais était arrivé au Bengale presque deux cents ans après la naissance de Caitanya, une centaine d'années après que Kabikaṅkaṇa avait écrit son *Caṇḍī Mangala* et que Baṇḍī

(1) P. 225.

(2) *Ibid.*

Dās et sa fille, Candrābatī, avaient complété leur *Manasār Bhāsān*, c'est-à-dire cent ans avant la bataille de Plassey.

Cette bataille (1757) divise l'histoire du Bengale en deux périodes : pré-moderne et moderne. Il y a entre ces deux périodes une différence profonde : l'atmosphère même est changée. Schouten a donc vu le Bengale pré-moderne, pré-britannique : le Bengale qui est l'objet de notre présente étude.

II

Deux grandes conquêtes, celle des Musulmans en 1203 et celle des Anglais en 1757, ont changé l'histoire du Bengale. Dans les deux cas, le succès dépendait de la possession du delta inférieur du Gange. Nous venons de dire que l'arrivée des Anglais divise l'histoire du Bengale (et nous pouvons ajouter, sa littérature) en deux parties : la pré-moderne et la moderne. La première est divisée à son tour en deux parties par l'invasion musulmane sous Bakhtyār Khilji.

A l'arrivée des Musulmans, le Bengale se composait de cinq régions :

1° *Rāḍha* : Contrée à l'ouest du Hugli et au sud du Gange ;

2° *Bagdī* : Delta du Gange et du Brahmaputra ;

3° *Baṅga* : Contrée à l'est du delta ;

4° *Bārendra* : Contrée au nord de la Padmā, entre la Karatoyā et la Mahānanda ;

5° *Mithilā* : Contrée à l'ouest de la Mahānanda.

Les nombreuses tribus qui habitaient le Bengale (1) étaient pour la plupart non-aryennes ; des invasions de tribus mongoles y avaient aussi apporté des éléments mongoloïdes (2). Vivant en

(1) Bhūmij, Maler, Oraon, Kandh, Kaibarta, Dom, Caṇḍāla, Hāḍi, etc. Voir S. K. Chatterji : *Origin and Development of the Bengali Language*, vol. I, p. 67-68.

(2) Boḍo, Mec, Kamboj, etc. *Ibid*, p. 69.

dehors de l'aire aryenne, ils étaient considérés comme des barbares. A l'époque védique, il était défendu aux brahmanes, sous peine de certaines pénitences, d'y faire aucun séjour. (Baudhāyana-Dharma-sūtra, I, 1, 32, 33). Le pays était *varjita* (exclu). Les quelques Aryens qui étaient venus dans le pays n'avaient jamais eu qu'une position incertaine parmi ces tribus aborigènes, qui différaient d'eux par tant de traits physiques, intellectuels et moraux. Ces tribus avaient un esprit fort indépendant et les prêtres hindous avaient été obligés d'adopter les divinités du Bengale et de mélanger la religion plus élevée des Védas aux rites barbares des indigènes (1).

L'Inde a très souvent été considérée comme un musée ethnologique où l'on peut étudier d'innombrables races d'hommes, depuis les sauvages du plus bas niveau jusqu'aux philosophes les plus cultivés (2). Cela est vrai aussi pour le Bengale. Les tribus qui habitaient Rāḍha, Baṅga et Bārendra étaient grossières et barbares (3) ; la culture aryenne introduite ne leur avait communiqué qu'une sorte de vernis superficiel, quelque chose d'exclusivement extérieur. Les moyens d'expression étaient peut-être devenus aryens, mais le fond demeurait purement local ; les divinités (4) dont les luttes inspirent les poètes du moyen-âge sont les principales divinités de ces tribus, et les *brata* des femmes conservent des listes à peu près interminables de leurs divinités secondaires, dont Bhādalī est le type. Les contes du folklore appartiennent à cet humble peuple où il se révèle tel qu'il était avant d'avoir subi aucune influence extérieure. Mālañcamālā, Kāñcana-mālā, sont des types de femmes telles que les avait formées la culture aborigène.

(1) Voir J. A. S. B., 1894, N° 1, art. du Dr James Wise sur « *The Mohammedans of Eastern Bengal* ».

(2) V. Smith, *Oxford History of India*. Introduction, p. VIII.

(3) Considérées comme barbares, même jusqu'au moyen-âge : Kabikañkana, Ghanarāma, en parlent. *Kabikañkana Caṇḍī*. Vol. I, p. 205, 215 ; Ghanarāma : *Dharmamangala*, p. 234.

(4) Dharma, Mangalacaṇḍī, Manasā, etc.

C'est aussi à ce peuple, croyons-nous, qu'il faut attribuer les rites de femmes associés au mariage. Les femmes n'ont pu les abandonner alors même que les hommes y eurent renoncé pour adopter les cérémonies védiques. Les chansons, les *mangal gān* que les femmes chantaient à l'occasion du bain des jeunes mariés, de la quête de l'eau, de la fabrication des briques pour le prêtre, etc., sont également l'héritage de cette époque-là.

La littérature du Bengale qui se rapporte à la période pré-musulmane, c'est-à-dire à l'époque des rois des dynasties Pāla et Sena, consiste en chansons mystiques que chantaient les *yogī* du *Vajrayāna* bouddhique et en chroniques des *yogī nāthistes*. Cette littérature, pénétrée d'un mysticisme ésotérique, n'offre pas un grand intérêt humain.

Bien que les rois Pāla fussent en général bouddhistes, la langue de la cour était le sanskrit et ils encourageaient les brahmanes à la parler. Seuls, les *yogī* bouddhistes et nāthistes employaient la langue du terroir et cela pour la propagande, afin de toucher le cœur du peuple (1). Les rois Sena étaient brahmanistes et encourageaient le sanskrit. Jayadeva écrivit son *Gītāgovinda* à la cour de Lakṣmaṇa Sena (2). Peu à peu, péniblement, l'art et la culture des classes supérieures pénétraient la masse du peuple, mais celle-ci était si conservatrice qu'elle imprégnait de ses propres idées tout ce qu'elle entendait et acceptait. Alors que les divinités locales s'élevaient, les divinités supérieures des brahmanes se rapetissaient dans la pensée populaire, car il était nécessaire de les adapter au niveau du peuple.

Il ne faut pas oublier les femmes qui furent célèbres dans la religion de cette période, les *yoginī* et les *ḍākinī*, souvent instruites, pieuses, énergiques et exerçant une très grande influence sur le pays. La décadence du bouddhisme mit fin à leur prestige ;

(1) Le génie du Bengale étant à fond lyrique et mystique, leurs chansons annonçaient déjà celles des Vaiṣṇavas (Rames Basu, *Visva Bharati Qlty*, avril 1927).

(2) Voir le *Seksubhodayā*, *passim*, pour une description curieuse de la cour de Lakṣmaṇa Sena. Celui-ci monta sur le trône en 1119 ou 1120.

elles furent obligées de se tourner vers le tantrisme hindou et de se réfugier en Çiva. Mayanāmatī et Samulā sont deux bons exemples de ces femmes remarquables, avec leurs qualités et leurs défauts. Elles annoncent des femmes comme Rāmī et d'autres femmes du *sahajā* et ont certainement préparé le chemin aux femmes célèbres du vishnouisme.

Les reines des familles Pāla et Sena sè conformaient aux canons brahmaniques et favorisaient tout ce qui tenait de la culture saṅskrite. Nous savons par une inscription du roi Madana Pāla que Citramatikā, la « grande reine » (*paṭṭa mahādevī*), fit cadeau d'une terre à un brahmane parce qu'il lui avait lu à haute voix le *Mahābhārata*. La reine Bilāsadebī, épouse de Bijaya Sena, fit aussi don d'un terrain à un brahmane qui avait accompli la cérémonie de *tulāpuruṣa* ; un autre brahmane reçut en cadeau un village pour avoir accompli, pour la reine, la cérémonie du *hemāçva-mahādāna* (don d'un cheval d'or) (1).

Nous ne savons pas si l'état de choses que révèle l'inscription trouvée à Pāhārpur et qui appartient au cinquième siècle, a duré jusqu'au douzième siècle. On y voit qu'un brahmane, nommé Nāthasarmān et sa femme Rāmī, ont donné un terrain et des biens à un *vihāra* (couvent). Ainsi, non seulement le donateur, mais sa femme, en même temps que lui, a été mentionnée trois fois dans l'inscription. Il n'était pas rare que des femmes fissent des dons indépendamment de leurs maris (témoins les reines des familles Pāla et Sena) ; mais cet exemple d'un don fait par un homme et sa femme, égaux l'un de l'autre à l'égard de cette donation, est presque unique dans l'épigraphie indienne (2).

(1) *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*. Vol. V, 1913, article de R. D. Bannerji, sur « *The Pālas of Bengal* ».

(2) Inscription inédite datée l'an 159 de l'ère Gupta=479 après J.-C., trouvée à Pāhārpur par M. N. Dikshit, de l'Ethnographical Survey, Calcutta, qui m'a aimablement permis de la mentionner. Le *vihāra* était à Vatagohali (probablement Pāhārpur actuel), présidé par le moine Nigrantha Guhanandī et ses successeurs.

III

Nous avons dit que les *yogī* bouddhistes favorisaient et encourageaient la langue vulgaire, tandis que les *paṇḍit* des cours royales prenaient parti pour la langue sanskrite. Ce furent les étrangers — les Musulmans conquérants — qui donnèrent un libre essor à la langue du terroir et inaugurèrent une époque nouvelle qui dura jusqu'à la conquête britannique.

En voici les périodes :

I. — 1203-1338. Une période initiale de chaos et de destruction commençant par la conquête du Bengale par Bakhtyar Khilji, sous des gouverneurs nommés par les souverains de Delhi.

II. — 1338-1538. Période des rois indépendants, dont le plus important fut Husen Shāh (1493-1529), auquel succéda Nasrat Shāh.

III. — 1538-1576. Période des rois de la famille de Sher Shāh et leurs successeurs Afghans, dont le dernier fut Dāud Khān.

IV. — 1578-1746. La période mogole. C'est pendant cette période que des voyageurs étrangers, Cæsar Frederick, Ralph Fitch et Gautier Schouten, visitèrent le Bengale (1).

V. — De 1740 jusqu'au transfert à l'East India Company, la période des nawabes depuis l'accession d'Ali Verdi Khān en 1740.

Rien ne nous est resté des poètes de la première période. Nous savons leurs noms, parce que les poètes des périodes postérieures les mentionnent et les vénèrent comme leurs maîtres.

C'est ainsi que Kāna Hari Datta a célébré le premier les gestes de Manasā dans le récit de Behulā et de Lakṣmīndara ; Mayūra Bhaṭṭa a conté l'histoire de Dharma dans le récit de Ranjābatī, de Samulā et de Lāu Sena ; Māṇika Datta a chanté Caṇḍī dans les récits de Kalketū et de Phullarā, Dhanapati et Khullanā.

Une grande activité littéraire commença sous Nasir Khān, qui régna pendant quarante ans, jusqu'en 1325. Les conquérants musulmans s'intéressèrent beaucoup à tout ce qui concernait

(1) Le premier en 1570, le second de 1583 à 1591, le troisième de 1658 à 1665.

le pays et se mirent immédiatement à en apprendre la langue (1). Ils trouvèrent le sanskrit trop difficile, et bravant le mépris des brahmanes, ordonnèrent à des *paṇḍit* de leur traduire en bengali les grandes épopées sanskrites. C'est ainsi que Nasir Khān fit traduire le *Mahābhārata*, mais le manuscrit fut perdu.

Mais ce fut la deuxième des périodes que nous avons énumérées plus haut qui fut la grande époque des traductions. Parāgal Khān, un général de Husen Shāh, ayant conquis le Bengale de l'Est, s'installa à Chittagong. Ce fut sur ses ordres que Kabīndra Paramēçvara entreprit à son tour de traduire le *Mahābhārata* (2). Le fils de Parāgal, Chuṭi Khān, suivit l'exemple de son père et ordonna à Çrīkara Nandī de continuer l'œuvre de traduction (3).

Ce fut le roi hindou Gaṇeça qui fit traduire le *Rāmāyaṇa* par Kṛtibās (4). Samsuddīn Yusuf Shāh s'intéressa beaucoup à Mālādhar Basu, qui traduisit le *Bhāgavat* en 1473. Ainsi commencèrent à se répandre dans le Bengale des histoires tirées des épopées et des *Purāṇa* qui, peu à peu, se trouvèrent étroitement mêlées à l'existence du peuple.

Au contact des Musulmans, la vie du Bengale subit de profondes modifications. Leur influence se fit sentir non seulement sur la langue, la littérature et l'administration, mais aussi sur la vie religieuse et sociale. L'Islam était propagandiste. On n'est donc pas surpris d'apprendre, surtout si l'on pense à l'oppression exercée par les brahmanes à l'égard des classes inférieures, qu'il y ait eu des conversions en masse. C'est pour cela, plutôt qu'à la suite d'aucune grande immigration de Musulmans, qu'il existe aujourd'hui dans le Bengale de l'Est une multitude de Musulmans. Il est à noter que dans les parties du Bengale où il y a peu de Musulmans, les classes inférieures hindoues sont particulièrement nombreuses.

(1) D. C. Sen. *Hist. of Bengali Language and Lit.*, p. 11.

(2) Sa traduction s'arrête au *Strīparvan*.

(3) Il n'acheva que l'*Açvamedhaparvan*.

(4) Né aux environs de 1380.

Cependant, même en acceptant l'islam, les classes inférieures ont gardé une grande partie de leurs cultes primitifs ; elles n'ont pas cessé de célébrer la gloire des déesses locales. Aujourd'hui encore, il y a des chanteurs musulmans qui chantent des chansons de Manasā.

Nous voyons donc le Bengale au milieu d'un bouleversement dû, d'un côté, à l'islam militant, et de l'autre, aux luttes sectaires entre les adeptes des dieux et des déesses populaires en voie d'être hindouisés par les brahmanes. Ceux-ci ne cessèrent de répandre les idées des épopées et des *Pūrāṇa* et, finalement, incorporèrent au néo-hindouisme des divinités tant pseudo-bouddhiques qu'indigènes du Bengale primitif.

Presque toute la littérature du moyen-âge puisait son inspiration dans les cultes sectaires et dans les légendes nées autour des divinités locales : Manasā, Saṣṭhī, Dharma, Caṇḍī, Dakṣiṇa Rāy (1). On peut appeler tous ces *mangala-kāvya* épopées populaires ou, mieux encore, *Purāṇa* populaires.

Parmi les poètes qui célébrèrent Manasā, les plus renommés furent Bijaya Gupta, qui écrivit son poème en 1484, et Baṇḍī Dās qui termina le sien en 1575 ; Dharma fut chanté par Rūparāma et Māṇika Gāngulī, qui écrivirent en 1547 ; Caṇḍī par Mādhava Ācārya, qui acheva son œuvre en 1579, et Mukundarāma Kabikaṇkaṇa, qui termina la sienne en 1589.

Nous pouvons prendre Bijāya Gupta comme poète représentant le quinzième siècle, Kabikaṇkaṇa le seizième, et Bhāratacandra le dix-huitième. Kabikaṇkaṇa combine très heureusement les tendances populaires et les tendances classiques de la langue, tandis que chez Bhāratacandra la langue est à tel point sanskritisée qu'on se demande si c'est du bengali ou du sanskrit écrit en caractères bengaliṣ.

Dans tous les *mangala-kāvya* (2) des quinzième et seizième

(1) Dieu des tigres, aussi populaire dans les jungles et les marais des Sunderbans que l'est Manasā dans le Bengale oriental.

(2) Tous les *mangala-kāvya* comportent des éléments communs : une brève autobiographie du poète, surtout le récit du rêve où il lui fut ordonné par la

siècles, nous entendons les échos de la lutte et sentons l'amertume des partis rivaux. On voit comment se fait la synthèse — l'identification du populaire au classique — la littérature nous permet de suivre la lutte des cultes indigènes et du brahmanisme, sans nous laisser oublier un seul instant que le Musulman est dans le pays, qu'il y règne, que le Bengale est sous sa domination et que le choc se produit avec un arrière-plan d'occupation musulmane. Tout cela intéressait énormément les femmes : ainsi, les femmes décrites par Bijaya Gupta, Kabikaṅkaṇa et même quelquefois par Bhāratacandra, sont les femmes de leur époque, telles qu'ils les voyaient.

C'est dans les ballades du Bengale de l'Est que nous trouvons le plus de renseignements sur la condition du pays à cette époque : rapt de belles jeunes filles hindoues par des espions, hommes et femmes ; le *marecār najar*, impôt sur le mariage des Hindous, établi par les gouverneurs et les fonctionnaires ; la conversion forcée des Hindous à l'Islam (quelquefois par la ruse des jeunes filles musulmanes amoureuses) ; l'anarchie et l'indiscipline des brigands qui erraient librement et tyrannisaient les habitants. Au milieu de tous ces dangers, les femmes devaient toujours être sur la défensive et toujours prêtes à prendre une initiative.

divinité en question de composer un poème en son honneur ; des éloges des dieux ; un récit mythologique de la création du monde ; la malédiction d'un être divin au ciel ; son départ pour la terre pour devenir le héros ou l'héroïne qui prêche le culte ; description de la grossesse de la mère du héros (ou héroïne) sur la terre, y compris le *sādh bhakṣaṇa* (v. p. 109) ; description de l'enfance et de la jeunesse ; mariage ; préparatifs et cérémonies ; malheurs et souffrances convertis en bonheur par l'intervention de la divinité ; un *bāramāsī* (v. p. 137) de malheur ou de bonheur ; un *pati-nindā*, blâme des époux ; un *cautiṣa-staba* où le héros ou l'héroïne en danger chante une louange à la divinité, dont chaque vers commence par une lettre de l'alphabet ; des listes de vêtements, mets, arbres, fleurs, bêtes, oiseaux, castes ; retour au ciel du héros (ou de l'héroïne) une fois sa mission accomplie.

IV

Au milieu de ces luttes naquit, en 1485, Caitanya. Il est à noter qu'il était contemporain de Husen Shāh, qui le respectait beaucoup. L'influence de Caitanya sur la littérature bengalie fut vraiment immense. On peut même dire que la culture médiévale s'est cristallisée autour de lui. Par sa personnalité captivante, il a su s'ouvrir le cœur du Bengale. Par lui, le Bengale trouva son caractère propre et sut l'exprimer. Les *mangala-kāvya* avaient certainement été écrits pour le peuple et par les gens du peuple, aussi possédaient-ils toutes les qualités et tous les défauts de ce genre de littérature : beaucoup de grossièreté et de rusticité ; même les poètes postérieurs, tout en sanskritisant la langue de plus en plus, n'y ont pas échappé, pas même Bhāratacandra.

Mais dans la poésie vishnouite, l'âme du Bengale s'exprima dans des chansons d'un charme merveilleux, vraiment bengalies, parce que profondément mystiques et lyriques. Caitanya et ses compagnons se révoltèrent, d'une part contre le brahmanisme, et, de l'autre, contre les cultes populaires que l'on célébrait alors à Nadiyā (1). La poésie des vishnouites doit beaucoup à Jayadeva pour la rhétorique, à Caṇḍīdās pour les épisodes du *Bhāgavat* rendus populaires dans son *Çrī Kṛṣṇa Kīrtana* ; mais sa force vivante fut la personnalité et l'âme de Caitanya lui-même, Kṛṣṇa et Rādhā, l'Amant et la Bien-Aimée, unis en lui. Cette poésie, différente des chansons des vieux bouddhistes du Bengale, était encore mystique et érotique ; c'est cela qui en constituait le défaut au point de vue religieux et enfin prépara sa chute, car tout le monde ne pouvait pas toujours interpréter en termes spirituels l'amour de Rādhā et de Kṛṣṇa décrit avec force détails érotiques ; mais, au point de vue littéraire, les lyriques vishnouites survivront à jamais par la délicatesse de leurs sentiments, leur riche imagination et leurs mélodies émouvantes.

(1) *Mangala Caṇḍī*, Bīṣahari (Manasā), Bāsuli ; Bṛṇḍāban Dās ; *Çrī Çrī Caitanya Bhāgabat*, p. 10, 11.

Nous ne sommes pas surpris que cette religion d'amour ait fait appel aux femmes et les ait séduites. La femme bengalie savait aimer — c'est ce que nous constatons à travers la littérature — et voici que les Vishnouites lui montraient Kṛṣṇa comme Celui qui est par excellence l'objet parfait de l'amour — tantôt enfant, tantôt camarade de jeu, tantôt amant, tantôt époux. La femme bengalie pouvait renoncer à tout pour Lui, souffrir pour Lui et Lui rester fidèle.

V

En parlant des circonstances qui ont façonné le génie et les croyances du Bengale, il ne faut pas oublier l'influence que les conditions géographiques et climatiques ont exercée, tant sur le caractère que sur la religion du pays. « Si la chronologie est le Soleil, la géographie est la Lune ; si la chronologie est l'œil droit, la géographie est l'œil gauche de toute l'histoire. » (1).

Le Bengale est extrêmement fertile : on y voit des plaines étendues, de larges rivières qui, à la saison de la mousson, débordent et semblent d'immenses lacs ; vastes cieux, des montagnes dans le lointain. Dans les jungles immenses, prolifiques et humides, se cachent des bêtes féroces et des serpents venimeux. La vie y est assez précaire. Le passage subit de l'extrême chaleur et de l'humidité au froid provoque des fièvres et des épidémies. Les tigres, les serpents, la variole, le choléra, étaient, aux yeux des peuples, des divinités qu'il fallait apaiser.

L'éclat du soleil, le débordement des rivières, le froid de l'hiver, l'insécurité de la vie, la pauvreté, la solitude, façonnèrent une mentalité particulière au peuple et lui inspirèrent l'amour de la vie pastorale. Le peuple, sans aucun doute, aimait les arbres, les fleurs, les nuages et le chant. Les lyriques vishnouites (et n'oublions pas qu'il y a beaucoup de points communs entre les ballades de l'Est et les chansons lyriques des

(1) Richard Hakluyt, cité dans l'Introduction de V. Smith, *Oxford History of India*, p. I.

vishnouites) subissaient l'emprise de la nature ; Rādhā va au devant de Kṛṣṇa (à l'heure de l'*abhisār*, rendez-vous), au milieu des ténèbres et de tous les dangers de la nuit orageuse ; ses pieds glissent sur les sentiers boueux et les épines lui déchirent les pieds.

Le climat et la géographie du pays sont reflétés dans les *bāra-māsī* (chants des douze mois) ; on y voit toute la beauté du paysage avec ses fleurs, ses rivières, ses barques. Tout est entremêlé dans la littérature bengalie ; les divinités, la nature, la vie quotidienne avec ses joies, ses craintes et ses espoirs.

VI

De grandes difficultés se présentent à quiconque veut étudier la vieille littérature bengalie.

I. — D'une génération à l'autre, les poètes se sont contentés pour la plupart de traiter les anciens sujets. Ils les ont développés, chacun à sa façon, y ont ajouté des faits nouveaux et des interprétations nouvelles, les ont sanskritisés de plus en plus, selon leur goût et leur culture ; mais ils ont toujours imité les imitations des siècles antérieurs, et quand il s'agit de poètes inférieurs, sans inspiration ni vision personnelle, cela devient fastidieux.

Voici ces sujets :

a) Les traditions populaires qui ont pour centre les grands *siddhā* (saints) de la secte nāthiste ;

b) Les efforts des adeptes des cultes populaires pour que leurs divinités locales, telles que Manasā et Mangala-Canḍī soient reconnues et acceptées dans le panthéon hindou ;

c) Les histoires tirées des grandes épopées et les *Pūrāṇa* sanskrits ;

d) L'histoire des amours de Rādhā et de Kṛṣṇa ;

e) Enfin les contes du folklore et des ballades.

II. — Une deuxième difficulté est le manque de certitude chronologique, surtout en ce qui concerne la vie du Bengale

avant l'arrivée des Musulmans. Nous avons, dans le Bengale, des poètes qui ont décrit cette vie dans ses rapports religieux, domestiques et sociaux, mais ils étaient rarement contemporains des événements qu'ils chantaient (1).

III. — Mais notre plus grande difficulté est celle-ci : toute la vieille littérature est en vers. Peut-on accepter comme vrai ce qu'ont dit, ce qu'ont décrit les poètes ? Les poètes bengalis, tant rustiques que savants, sont des poètes religieux, pour lesquels le miraculeux semble si naturel ! Poètes, oui, ils le sont, mais pas toujours historiens. De plus, nous venons de le dire, ils étaient rarement contemporains des événements qu'ils ont chantés.

Malgré tout, nous croyons qu'on trouve chez eux beaucoup de renseignements qu'on peut accepter : dans le Bengale pré-moderne, la vie domestique a été à peu près semblable d'un siècle à l'autre. Beaucoup d'idées et de coutumes ont même persisté jusqu'à nos jours.

VII

Tâchons de suivre l'évolution de la femme dans l'Inde ancienne.

Winternitz nous met en garde contre une idée trop exaltée des conditions morales de l'Inde ancienne que Max Müller aurait cherché à idéaliser, oubliant que le *Rgveda* lui-même fait mention de l'infidélité conjugale, du rapt et de l'inceste : « On ne doit s'imaginer les gens du *Rgveda*, ni comme un peuple de bergers innocents, ni comme un peuple d'une culture trop raffinée » (2). Les Indiens aryens étaient un peuple actif, joyeux et guerrier, d'habitudes simples et encore un peu sauvages. Les femmes pouvaient librement aller aux fêtes et aux danses et se montrer en public. Les listes des auteurs des hymnes du *Rgveda* n'ont peut-

(1) Tel est le cas des poètes des *Dharma-mangala*.

(2) Winternitz : *A History of Sanskrit Literature*. Vol. I, p. 66.

être aucune valeur, il n'en est pas moins intéressant d'y trouver des noms de femmes : Viçvavārā, Lopāmudrā, Romasā, Ghoṣā, etc.

La religion du *Ṛgveda* était familiale. On n'y avait pas besoin d'un prêtre ; il n'y avait ni temple, ni culte public. Le chef de famille répétait les textes sacrés avec sa femme, « la lumière de la demeure ».

La femme occupait un rang plus élevé dans le *Ṛgveda* que dans les *Brāhmaṇas*, car elle pouvait faire des offrandes aussi bien que son mari. Elle avait le droit de réciter des *mantra* et de faire des oblations aux dieux.

Dans les *Āraṇyakas* et les *Upaniṣads* on trouve des femmes qui participent à de grands et importants tournois philosophiques, telle Gārgī qui, à la cour du roi Janaka de Videha, pose à Yājñavalkya des questions fort compliquées sur l'origine de l'existence ; Maitreyī, une des femmes de Yājñavalkya, savait apprécier ce que son mari enseignait sur la connaissance suprême de l'*ātman*. Les *Upaniṣads* reflètent les idées des Kṣatriyas et de certains autres groupes peu disposés à accepter la domination brahmanique. Frazer suggère que c'est justement à cause de ces idées que les femmes participaient avec les hommes à des discussions. En même temps, il pense que des femmes comme Maitreyī étaient probablement exceptionnelles. L'histoire de Jabalā nous prouve que la liberté accordée aux femmes les portait très souvent à des excès et que de grands abus en résultaient.

A un certain moment, difficile à préciser, on cesse d'admettre les femmes à la cérémonie d'initiation et à l'étude des Vedas et autres textes sacrés. Les législateurs religieux refusent aux femmes jusqu'au droit d'assister à la lecture des Vedas. Elles peuvent écouter la récitation du *Mahābhārata*, texte qui a été créé pour elles ; mais on ne doit pas leur enseigner la *Gāyatrī*, le *Yajur* et les autres Vedas — elles iraient à la perdition. Manou prescrit à la femme un état d'assujettissement complet, de dépendance absolue vis-à-vis de l'homme, son protecteur. On faisait reposer cet état de dépendance précisément sur l'interdiction d'étudier

les textes sacrés. Comment les admettre à ces études, alors qu'il n'y a pas pour elles d'*upanayana* (cérémonie d'investiture du cordon sacré, initiation) ? Dvarkanāth Mitter indique que tous les *Dharmaçāstra* marquent une tendance à réduire les femmes des trois classes « régénérées » au niveau des Çūdras en ce qui concerne les droits et les devoirs légaux. La cérémonie nuptiale est le sacrement védique pour les femmes et leur sert d'initiation : servir l'époux équivaut pour elles au séjour dans la maison du guru ; remplir les devoirs du ménage équivaut à l'adoration quotidienne du feu sacré. Il est permis aux femmes d'observer les autres *saṃskāra* (sacrements), mais sans réciter les *mantra*.

D'après Manou, l'éducation donnée à une jeune fille devait être d'une nature spéciale, son but étant de la préparer à devenir la *sahadharminī* de son mari, c'est-à-dire sa compagne dans l'exercice des devoirs religieux, et à bien diriger son ménage, spécialement en ce qui concernait les rites d'hospitalité. D'une part, les rites religieux pratiqués par l'époux n'ont aucune valeur sans la participation de l'épouse (1), et d'autre part, aucun sacrifice, aucun vœu (*vrata*), aucun jeûne, n'est prescrit à l'épouse indépendamment de son époux. Elle doit servir son mari et, pour cela, elle est honorée, même au ciel (2). Le passage le plus cité au sujet de la protection des femmes est le suivant : « Je vous ai déclaré parfaitement les règles de purifications qui concernent toutes les classes... Apprenez maintenant les lois qui regardent les femmes. Une petite fille, une jeune femme, une femme avancée en âge, ne doivent jamais rien faire suivant leur propre volonté, même dans leur maison. Pendant son enfance, une femme doit dépendre de son père ; pendant sa jeunesse, elle dépend de son mari ; son mari étant mort, de ses fils. Une femme ne doit jamais se gouverner à sa guise. » (3).

Il faut que l'épouse soit *satī* (chaste) et *pativratā* (dévouée à son

(1) Manou, IX, 96.

(2) Manou, V, 155.

(3) Manou, V, 146-8, traduction de Loiseleur Deslongchamps.

époux). Manou énumère en grand détail les devoirs de la femme vertueuse. Elle doit révéler son mari comme une divinité, même s'il est dépourvu de bonnes qualités et qu'il se livre à d'autres amours (1). « Elle doit toujours être en bonne humeur, conduire avec adresse les affaires de la maison, prendre grand soin des ustensiles du ménage et n'avoir pas la main trop large dans sa dépense. » (2). Six choses sont défendues aux femmes : « Boire des liqueurs enivrantes, fréquenter mauvaise compagnie, se séparer de son époux, courir d'un côté et d'un autre, se livrer au sommeil (à des heures indues) et demeurer dans la maison d'un autre, sont six actions déshonorantes pour des femmes mariées. » (3).

Sous le bouddhisme, les femmes atteignirent à un rang élevé, mais l'admission des femmes aux ordres monastiques fut suivie de grands dérèglements. Beaucoup de femmes hindoues voulurent se consacrer à la vie religieuse. C'est à la prière de Mahā-prajāpati, nourrice du Bouddha, qu'elles y furent admises. Le Bouddha aurait été d'avis qu'une religion qui permettrait aux femmes d'abandonner la vie domestique pour se livrer à la vie errante, ne saurait durer. Il dit à Ānanda que si l'on admet les femmes, la Bonne Loi ne durera que cinq cents ans au lieu de mille ans, car la chasteté et la sainteté ne persisteront pas (4). Les femmes les plus célèbres parmi les bouddhistes sont : Gopā (épouse du Bouddha), Sanghamitrā (fille d'Açoka) qui devint missionnaire à Ceylan, Çuklā, Somā, Kāçisundarī, Supriyā. Quelques-unes des *bhikṣuṇī* écrivirent des *gāthā*.

Monier-Williams est d'avis que nous avons dans le *Rāmāyaṇa* et le *Mahābhārata* de véritables portraits de femmes faits d'après nature, sans rien d'exagéré. Telles seraient, par exemple, Sītā, Kauçalyā, Kaikeyī, Mandodarī, Draupadī, Damayantī. Sītā,

(1) Manou, V, 154.

(2) Manou, V, 150.

(3) Manou, IX, 13.

(4) Kern. *Manual of Indian Buddhism*, p. 31.

Draupadī et Damayantī sont, selon lui, bien plus attrayantes qu'Hélène ou Pénélope, et les grandes épopées nous fournissent de vrais exemples de la pureté et de la simplicité des mœurs hindoues de l'antiquité (1). Les paroles que Sitā adresse à Rāma, le suppliant de la laisser l'accompagner dans l'exil, expriment l'idéal de l'Inde ancienne. La femme doit partager le sort de son époux. Sans lui, elle ne voudrait vivre nulle part, pas même au ciel. Elle s'attachera à lui comme son ombre dans cette vie et dans l'éternité. Rāma est son roi, son guide, son seul refuge, sa divinité. Quoique, dans le *Rāmāyana* et le *Mahābhārata*, les épouses soient fidèles à leurs époux, continue Monier-Williams, elles montrent néanmoins beaucoup d'indépendance de caractère et n'hésitent pas à exprimer leur avis. Les femmes sont en général vertueuses et modestes, mais, à l'occasion, elles se montrent pleines de cœur et d'énergie, ce qui indique chez elles une profonde capacité d'exécuter les devoirs sociaux les plus hauts et les plus sacrés.

Il suffit d'une connaissance, même superficielle, des littératures sanskrite et bengalie, pour s'apercevoir qu'aux Indes, l'objet de la plus haute vénération est la famille, la « joint-family » ; les vertus recherchées et honorées sont toujours les vertus familiales. Dans un essai sur le *Rāmāyaṇa*, Rabindranāth Tagore dit que le but de ce poème n'est pas d'exalter la guerre, mais les qualités intimes, en faisant ressortir l'amour conjugal de Rāma et de Sitā, la soumission d'un fils à son père, le dévouement allant jusqu'à l'abnégation d'un frère à un frère, l'affection paternelle d'un roi pour ses sujets. Le *Rāmāyaṇa*, dit Tagore, nous fait comprendre la grande importance de la famille et de tout ce qui s'y rapporte en général. La vie de famille (*gārhastha āśrama*) est la base de la société indo-aryenne et le *Rāmāyaṇa* en est l'épopée, qui persiste à glorifier la famille et sa religion, en dépit de la conduite de Kaikeyī et de Mantharā. On comprend,

(1) Monier-Williams. *Indian Wisdom*, pp. 436, 437, 440.

continue-t-il, le *Rāmāyaṇa* au moyen de l'Inde, et l'Inde au moyen du *Rāmāyaṇa* (1).

Ainsi, les trois éléments qui dominent l'Inde ancienne s'interpénètrent si intimement que nous ne savons pas lequel en est le plus important ; ce sont la Famille, la Religion et la Femme.

VIII

De même, dans le Bengale, ce qui nous frappe dans tous les cultes indigènes et leur caractère profondément familial (2). Les dieux et les déesses du Bengale sont humains et ils ont une vie intime très marquée. L'élément familial y semble faire partie intégrante de la religion.

Dans le culte du dieu du Soleil, dont nous trouvons des traces dans les poèmes chantés par les petites filles au cours du *Māgha-maṇḍal brata*, le Soleil se lève ; il n'est qu'un petit enfant. Sa mère le baigne. Ayant grandi, il éprouve le vif désir de se marier parce qu'il voit les robes de deux jeunes filles brahmanes et leurs longs cheveux. Il épouse la petite Gaurī, qui pleure en quittant son père et sa mère pour accompagner Sūryāi (le Soleil) dans son bateau. Elle voudrait savoir qui seront sa mère, son père, son frère et sa sœur dans le nouveau pays où elle se rend avec lui. Il l'assure que ses parents à lui seront également les siens (3). Ces chansons traduisent un sentiment profond, jailli du cœur du peuple.

Il en est de même dans le culte *çākta*. Pārvaṭī est la *çakti* de Çiva ; le couple est pauvre. Il attire l'affection et la pitié des humbles parce qu'il connaît, lui aussi, la pauvreté et par conséquent excuse leur humilité et leur faiblesse. Il est humain, il est des leurs, c'est tout ce qu'ils demandent.

Le çaktisme nous présente la déesse non seulement épouse,

(1) Tagore : *Prācīnasāhitya*, p. 6, 8, 22.

(2) Voir : Sir Ashutosh Mookerjee, *Silver Jubilee Volumes*. Vol. III. D. C. Sen : *The Domestic Element in the Popular Creeds of Bengal*.

(3) Cf. *infra*, p. 66.

mais aussi mère et fille. Kabikaṅkaṇa et Bhāratacandra ont chanté la mère, mais sur un ton moins familier que Rāmaprāsad Sen (1). Celui-ci, faisant l'éloge de sa mère Kālī, lui reproche en même temps de le négliger. Il la traite à la manière d'un enfant gâté qui boude. Il lui dit en effet qu'être son fils ou être orphelin revient au même, puisqu'elle se cache de lui. Cependant, affirme-t-il, dans un élan de haute dévotion, même quand une mère bat son enfant, c'est contre elle que celui-ci se presse en criant : « Mère ! Mère ! » Il l'implore de prendre son enfant dans ses bras et de le conduire à la maison parce que la journée touche à sa fin et qu'il est las de jouer dans la poussière.

Le même sentiment intime inspire la chanson d'*āgamanī* (arrivée). On y représente la déesse Durgā non comme épouse ou mère, mais comme la petite fille de la maison, Umā. Elle vit chez son mari et vient passer chez sa mère les trois jours de sa *pūjā*. Elle est adorée et fêtée. Quand elle part, la *pūjā* finie, les Bengalis ont l'impression que c'est leur propre fille qui va repartir. Le moment le plus poignant pour la famille bengalie est, en effet, celui où l'on renvoie la petite fille à la maison du beau-père. Tout le monde pleure. On sent la joie de l'arrivée et la tristesse du départ dans les chansons d'*āgamanī*. La déesse elle-même n'est pas seulement l'épouse idéale, la mère vénérée, mais aussi la petite fille qui fait appel aux sentiments les plus profonds et les plus tendres.

Dans le vishnouisme, le petit Kṛṣṇa prend la place de la petite Umā. Le poète s' imagine être Yaçodā, la mère de Kṛṣṇa qui, indulgente à ses escapades d'enfant gâté, entoure de son affection celui qui est à la fois son dieu et son fils. C'est l'attitude de *bātsalya* (tendresse envers un enfant), un des échelons de l'amour de l'âme humaine pour Dieu.

La plus haute expression du vishnouisme répond encore à un sentiment familial et intime. C'est l'état de *mādhurya* (« dou-

(1) xviii^e siècle, contemporain de Bhāratacandra.

ceur »), quand l'âme humaine voit en Kṛṣṇa son époux, se livre à lui et se perd dans un abandon nuptial.

IX

Behulā, Samulā, Ranjābatī, Phullarā, Khullanā, les femmes dont s'occupe la littérature bengalie du moyen-âge, sont des femmes du pays et non des femmes transplantées d'ailleurs. Nous les voyons avec leurs divinités villageoises, toute la galerie de leurs propres déesses, combattant pour elles, se cramponnant à elles, parce qu'elles leur étaient familières et qu'elles exauçaient, croyaient-elles, leurs plus humbles prières. Leur religion n'était pas très élevée, leurs désirs n'étaient pas très sublimes, mais elles s'y livraient de toute leur âme et de toute leur force.

Les traditions concernant Behulā et les autres femmes sont beaucoup plus vieilles que les influences brahmaniques qui vinrent les entourer et les imprégner. Leurs vertus ne sont pas des vertus puisées dans les textes, mais simplement des vertus de femmes : fidélité, persévérance, simplicité, habileté dans l'action. Elles se consacraient au service du mari, voulaient rester près de lui et l'accompagner s'il devait partir. On pourrait objecter que ce haut idéal était justement dû à l'influence des Purāṇas et des épopées sanskrites. Nous ne le croyons pas. Quand les poètes ont trop sanskritisé Ranjābatī, ils en ont fait une mère trop indulgente, sans force de caractère. Elle est beaucoup plus courageuse quand elle suit Rāmāi Paṇḍit et Samulā à Cāmpāy pour s'immoler sur le pieu. Je ne crois pas qu'il ait fallu l'influence des épopées pour que les femmes des tribus bengalies aient éprouvé le désir de rester fidèles à leur mari et de se sacrifier pour le sauver du danger. L'esprit de la femme bengalie est, certes, très proche de l'esprit des grandes femmes des épopées, telles que Sītā et Sāvitrī. Mais si, comme Sītā, Adunā supplie son mari, Gopīcandra, de la laisser l'accompagner ; si Behulā, à l'instar de Sāvitrī, s'efforce de regagner la vie de son mari mort, c'est que Sītā et Adunā, Sāvitrī et Behulā, sont sœurs. « L'Inde, sans

aucun doute, possède une unité fondamentale sous-jacente, qui est beaucoup plus profonde que celle qui est produite par l'isolement géographique ou par la suzeraineté politique. Cette unité dépasse les innombrables diversités de races, couleurs, langues, parures, mœurs et croyances. » (1).

Dans les ballades, nous avons des femmes comme Mahuā, Maluā et Kamalā, qui, dans la simplicité de leur âme sincère, savaient aimer, même si les brahmanes les mettaient en marge de la société. De même, les femmes des contes du folklore, Mālāñcamālā, Puṣpamālā, savaient, le cas échéant, renoncer à leur bonheur personnel et céder leur mari à l'amour et aux soins d'une rivale. Ceci aussi aurait-il été dicté par des influences extérieures ? Nous ne le croyons pas. Certes, nous ne voulons pas donner l'impression que les femmes du Bengale étaient parfaites et qu'il n'y avait pas dans le nombre des femmes méchantes ou infidèles, nous voudrions seulement constater que l'idéal qu'on trouve dans les épopées et dans la littérature du Bengale est l'idéal de l'Inde même, quelque chose d'inné qui est un trait caractéristique de sa pensée, ce que l'Inde voulait, mais ne pouvait toujours être.

Mais nous ne voulons ni renier, ni amoindrir l'influence du *Mahābhārata* et du *Rāmāyaṇa* bengalis sur la vie du Bengale et surtout sur la vie des femmes. Les deux épopées avaient été refaites en bengali, « bengalisées » plutôt que traduites. Les *kathaka* (conteurs) qui racontaient l'histoire de Sītā et de Sāvitrī, de Damayantī et de Draupadī, fortifiaient les vertus qui, déjà, existaient chez les meilleures femmes. A mesure que les poètes sanskritisaient la langue, le cadre de la culture devenait de plus en plus classique et pouranique, transformait le contenu vraiment indigène comme un vase en verre coloré communique sa couleur et sa forme à l'eau qu'il contient. Ainsi, dans la suite, l'idéal bengali de la femme se confondit avec celui de la femme classique, l'identification fut complète, la synthèse parfaite.

(1) V. Smith, *Oxford History of India*. Introduction, p. X.

Les femmes modernes qui, émancipées et cultivées, exerçant des professions libérales, s'intéressent à tout ce qui concerne l'éducation des jeunes filles, l'hygiène, les cliniques, les œuvres sociales et la politique, et qui, aujourd'hui, prennent part à la vie publique, ne sont pas nombreuses au Bengale, mais leur influence est très grande. Elles révèlent une synthèse de plus, réalisée au cours du siècle dernier : après que la culture indigène se fut fondue avec la culture brahmanique, cette nouvelle culture a tendu vers la fusion avec la culture occidentale.

Cependant, l'esprit nationaliste est très fort parmi les femmes du Bengale d'aujourd'hui : tout en acceptant tout ce que l'Occident a de meilleur à offrir, elles ne veulent rien abandonner de leur propre culture (1). Les femmes idéales du passé continuent d'être citées comme des modèles de vertu, dont l'Inde doit être fière et dont les jeunes filles de ce siècle doivent suivre l'exemple (2). Dans les chansons patriotiques, on accentue le fait que la race bengalie est issue des grandes femmes de la tradition classique. Par exemple, le « *Bala, bala, bale sabe* » d'Atul Sen :

« Des savantes Maitreyī, Khanā et Līlavatī

« Des chastes Sāvitrī, Sītā et Arundhatī,

« Des femmes héroïques, mères de héros,

« Nous sommes les enfants.

« De celles qui, s'immolant dans le feu, conservèrent
leur honneur.

« Quittèrent la vie joyeusement pour leurs époux et
leurs fils.

« Nous sommes les enfants. »

L'influence moderne a pénétré partout dans le Bengale, de haut en bas de la société, mais malgré cela, les conditions de la vie, les coutumes, les habitudes des femmes des villages de toutes

(1) Cela est reflété dans « *La Maison et le Monde* » de Tagore.

(2) A cet égard on doit beaucoup aux romans de Bankimcandra Chatterji.

castes, sont, en grande partie, restées ce qu'elles étaient à l'époque pré-moderne. Le pays est si vaste, la population si nombreuse, le génie du peuple si conservateur, que les transformations sont très lentes, même quand les idées de Calcutta changent rapidement. Or, l'idéal féminin du Bengale est dominé par les traditions anciennes qu'il faut d'abord rappeler.

X

On peut résumer ainsi que suit les impressions qui se dégagent de l'étude de la vieille littérature du Bengale :

1° C'est une littérature essentiellement populaire, qui décrit surtout la vie des paysans et des villages, la vie des cours n'y tenant qu'une place secondaire. On trouve chez ces poètes populaires un génie réaliste, plein de bonne humeur et prêt à se moquer même des choses qu'il craint le plus ; telles les descriptions bouffonnes de Yama, puni et tourmenté par sa femme.

2° La religion est ce qui a toujours dominé la vie et la pensée bengalie ; aussi la littérature est-elle presque exclusivement religieuse et a-t-elle pour objet d'exalter les gestes des dieux et de ceux qui se sont livrés à leur culte.

3° Ce sont les femmes qui ont établi, gardé et répandu les cultes populaires. Le vishnouisme lui-même a fleuri et s'est développé grâce aux efforts de la femme. Les femmes du Bengales savaient rester fidèles à leurs croyances et les imposer à leur entourage. Si l'idéal familial s'est maintenu, c'est qu'il dépendait plus de la femme que de l'homme.

4° La littérature s'occupe de la vie et des actions des femmes et des déesses, plutôt que de celles des hommes et des dieux. Il n'est pas exagéré de dire qu'on y rencontre plus d'héroïnes que de héros. Les hommes ne forment que le décor, l'arrière-plan. Malgré sa grandeur d'âme, Cānd n'est-il pas surpassé par Behulā ? Qu'est Phulkumāra auprès de Mālāñcamālā, Cānd Binod auprès de Maluā ?

5° Enfin, la religion avait un caractère familial, était exprimée en termes familiers. Les dieux et les déesses sont humains et leur glorification doit être interprétée comme la glorification du foyer, c'est-à-dire de la famille. Les divinités sont le reflet de la vie bengalie ; elles sont modelées sur cette vie même. La vie des dieux a un caractère familial parce que l'idéal du peuple est le foyer. L'étude, même superficielle, de la vieille littérature bengalie, donne l'impression très nette que là tout tourne autour de l'idée de famille, que les rapports familiaux sont à la base de l'idéal, que la religion elle-même s'y rattache et qu'enfin, s'il en est ainsi, c'est que la famille est une religion.

La Religion, la Famille, la Femme, c'est toute la vieille littérature bengalie.



Dans la première partie de notre étude, nous nous bornerons à décrire, d'après la littérature, la vie d'une femme bengalie (surtout aux quinzième, seizième et dix-septième siècles), la suivant depuis son enfance, où elle jouait avec ses poupées et demandait à ses divinités un bel époux, jusqu'au moment où elle entrait dans la maison de son beau-père. Là, nous essaierons de la peindre entourée de sa nouvelle famille, des autres épouses de son mari, de son mari et de ses enfants, sans oublier ses dieux et, en particulier, ses déesses. Nous essaierons de retracer ses occupations, ses jeux, toutes les circonstances qui la rendaient tantôt heureuse, tantôt triste, jusqu'au moment où elle « mangeait le feu », c'est-à-dire montait sur le bûcher funéraire de son mari, ou bien se vouait à l'ascétisme d'une veuve.

Dans la deuxième partie, nous parlerons de quelques femmes célèbres : Mayanāmatī, Samulā, Ranjābatī, Behulā, Khullanā, et les femmes guerrières glorifiées dans les traditions et entourées de légendes ; puis de quelques femmes historiques des seizième et dix-septième siècles, Candrābātī et les femmes renom-

mées du vishnouisme. Ces récits illustreront, nous l'espérons, la femme bengalie telle que nous l'aurons décrite dans la première partie. Comme dit Félix Nève dans ses *Portraits de femmes* dans la poésie épique de l'Inde, « c'est la valeur morale et esthétique des caractères de femme que nous allons mettre en relief, en demandant aux sources elles-mêmes le dessin et les couleurs qui peuvent conserver à nos esquisses quelque chose de l'éclat ou plutôt de la fraîcheur des modèles. »

PREMIERE PARTIE

LA VIE DOMESTIQUE

1. Enfance. — Fiançailles. — Mariage.

Enfance.

La littérature bengalie du moyen-âge nous montre des femmes extrêmement intelligentes, subtiles, douées d'une admirable mémoire, mais ayant peu l'occasion de s'instruire. Certes, il y eut des femmes vraiment cultivées dans le Bengale, comme Mayanāmatī, la redoutable épouse du roi Māṇikacandra, Candrābatī, Jānhabī, Ānandamayī, mais c'étaient des exceptions.

Education. — Les vieux textes nous donnent très peu de renseignements sur l'éducation des petites filles bengalies. Seules, les chansons sur Gopīcandra nous montrent une petite fille qui fréquente régulièrement l'école (*pāṭhṣālā*) d'un brahmane : c'est Mayanāmatī (1).

Toutes les femmes des castes supérieures savaient lire, du moins pouvaient-elles lire les lettres qu'elles recevaient (2) ; quelques-unes savaient également écrire (3). Est-ce la mère qui apprenait à lire aux enfants ? Les textes ne nous en disent rien.

Il semble que l'éducation des femmes, principalement orale, était due en grande partie aux *kathaka*, conteurs et conteuses, et, à l'époque vishnouite, aux pèlerins vishnouites et à leurs compagnes. Les *kathaka* parcouraient le pays, de maison en maison,

(1) D'après *Puṣpamāla*, *Madhumālā*, contes populaires, nous savons également que des princesses allaient en classe avec leurs frères. Voir D. R. Majumdar : *Thākurdādār Jhulī*, p. 56, p. 114.

(2) *Kabikāṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 452.

(3) *Maimaṅsiṅgh Gītikā*. Vol. I, 2, p. 82. Vol. I, 1, p. 69.

et étaient fort bien accueillis partout. Ils racontaient ou lisaient des histoires et des légendes tirées des grandes épopées, des Purāṇas et du Bhāgavat. Des conteuses âgées pénétraient sans aucune difficulté dans les appartements privés des femmes, où elles étaient impatiemment attendues. Là, pendant des heures, elles distraient femmes et petites filles de leurs histoires, tirées du folklore, qu'elles coupaient de chansons. Ces contes étaient composés par les femmes et pour les femmes.

Les mots, riches de sens, évoquaient tour à tour la joie ou la tristesse, l'étonnement ou la peur. Contes et chansons étaient remplis de proverbes et de calembours, faciles à retenir (1). Les femmes tiraient un véritable profit de ces histoires, et elles pouvaient à l'occasion faire allusion aux épopées et aux Purāṇas.

(1) Voici un exemple de ces contes. Nous n'en donnons que le commencement :

*ek rājā l rājā nihsantāna l
mālañce yugal āmra soṇār baraṇ l
sei yugal phala, rājā, kario paraṇ l*

— *bāyer phalṭi khāiben — rāṇī; dāhiner phalṭi khāiben — rājā l.....
rājā tīr chūḍilen l phala paḍila nā l ākṣi diye ṭānilen l phala paḍila nā l rājā
balilen — se ki! āmi to pārilāmnā! yoḍa bōṭā rākhiyā yoḍa soṇār phala ye
pāḍite pāra, pāḍa! pūtra mitra, mantrī yantrī sakale uṭhilen, — tīr ṣar
choḍen, bākiyā yāy l ākṣi tolen, bhāṅgiyā paḍe l bṛkṣe uṭhen, pichliyā paḍiyā,
yān l keha hāt bhāṅgilen, keha pā bhāṅgilen! bhāṅgiyā curiyā sakale āsiyā
bosilen l lakhan galār hār chūḍiyā, mātḥār mukuṭ chāḍiyā āpnī rājā bṛkṣe
uṭhite yān! yān, — pathe chila koṭāl l yoḍ hāte uṭhiyā āsiyā bale, « jay
mahārāj! aparādher māp cāi l guṇīr guṇ guṇītei bujhe; mahārājer yadi
hukum hay, tabe ekbār āmi dekhi l ».*

*hātī ghoḍa gela tal,
phaḍinge bale kato jal!*

*sakale « heit! heit! kariyā uṭhila l rājā balilen — « ācchā rākha l dekha koṭāl!
pāra to ṣāl l nāpāra to ṣūl! Koṭāl maṭite mātḥā chōyāiyā balila, mahārāj! māri
to hātī, luthi to bhāṇḍār! »*

(Thākurdādār Jhulī, p. 85-87).

(Voir aussi D. C. Sen : *Folk Literature of Bengal*, p. 267-268).

Il y avait un roi ; il n'avait pas d'enfants.
Dans le verger il y a deux mangues jumelles, couleur d'or.
Ces fruits jumeaux, fais-les tomber, ô roi !
La reine mangera le fruit de gauche ; le roi celui de droite.

«Le roi lança une flèche. Les fruits ne tombèrent pas. Le roi tira la

Les vishnouites, hommes et femmes, demandaient l'aumône en chantant les amours de Rādhā et de Kṛṣṇa ou bien l'histoire de Caitanya, l'ascète que le Bengale aimait passionnément à cause de sa dévotion à Kṛṣṇa ; les larmes coulaient de tous les yeux en écoutant le récit de son renoncement au monde.

Les femmes recevaient aussi des mendiants et des mendiantees çivaïtes qui chantaient leurs chansons populaires sur Çiva et Pārvatī, considérés comme de simples époux du pays, et aussi des chanteurs qui célébraient, au cours des nuits de la grande *pūjā*, les gestes des grandes déesses Caṇḍī et Manasā. Toutes ces chansons, en faisant appel aux sentiments nobles des femmes et des petites filles, fortifiaient leurs vertus d'amour, de patience, d'abnégation, de dévouement au mari et à la famille. Prisonnières des conventions brahmaniques, les femmes prenaient un vif intérêt à l'histoire des amours de Rādhā et de Kṛṣṇa. Les interprétaient-elles toujours comme le voulaient les vishnouites ? Rādhā était-elle toujours, à leurs yeux, l'Ame humaine, qui, appelée par la flûte de l'Amant, court vers la satisfaction divine ?

branche au moyen d'un crochet. Les fruits ne tombèrent pas. Le roi dit : « Qu'est-ce ceci ? Je ne peux y parvenir ! Que celui d'entre vous qui le peut fasse tomber les fruits d'or sans briser leur tige ». — Ministres et amis, courtisans et artistes, se levèrent tous ; ils lancent des flèches ; les flèches se courbent. Ils lèvent des crochets ; les crochets se cassent. Ils grimpèrent à l'arbre, ils glissent et tombent. L'un se cassa le bras, un autre la jambe ! Blessés, ils se rassirent tous. — Alors, arrachant son collier, abandonnant sa couronne, le roi lui-même se leva, s'avança vers l'arbre ! Il s'avance. Sur le chemin est le connétable qui, joignant les mains, vient vers le roi et lui dit : « Victoire à Sa Majesté ! J'implore son pardon pour mon audace ; le sage seul peut apprécier la sagesse du sage ; si Votre Majesté me le permet, j'essayerai moi aussi. »

« Tous se mirent à crier : « Fi donc ! »

« L'éléphant et le cheval se sont noyés,

« La sauterelle dit : La rivière est-elle profonde ? »

« Le roi dit : « Taisez-vous ! Regarde, connétable, si tu réussis — un châle ! sinon, le pieu ! Le connétable, se prosternant et touchant la terre de son front, dit : « Votre Majesté, si je tue, c'est un éléphant ; si je pille — un trésor !... »



Jeux. — A l'exception des poèmes sur Gopīcandra, où nous voyons Mayanāmātī, âgée de cinq ans, s'amuser à faire la cuisine dans la cour de la maison, nous ne trouvons avant le dix-huitième siècle aucune allusion aux jeux des petites filles. Les renseignements les plus intéressants sur leur vie nous sont fournis par le *Çibāyana* de Rāmeçvara.

Umā et ses petites amies jouent à la maman avec leurs poupées. Une des petites filles a une poupée qui s'appelle Nārān (c'est un garçon), la poupée d'une autre s'appelle Lakṣmī (c'est une fille). Umā reproche à la « mère » de Nārān, *Nārāner mā*, de n'avoir pas encore marié son fils, quoiqu'il soit déjà grand. Elle lui propose de l'aider à trouver une belle-fille convenable. Le mariage est arrangé, à l'aide des *ghaṭaka*. Nārān épouse Lakṣmī. Les petites filles se divisent alors en deux groupes, les amis du jeune marié (*barayātrī*) et les amis de la jeune mariée (*kanyāyātrī*). Umā donne le festin de noces. Les assiettes sont des feuilles d'arum ; les légumes, des plantes sauvages ; le sable chaud sert de lentilles, et l'argile remplace le lait caillé. Les petites filles feignent d'avoir trop mangé et se frottent le ventre de la main gauche, en disant : *Agastya* ! Puis elles veulent se lever et mettent leurs mains sur les genoux pour s'aider, comme si, alourdies par un tel festin, elles ne pouvaient le faire ! Alors, elle félicitent Umā pour son merveilleux repas, font mine de se rincer la bouche et prennent une feuille de pipal en guise de bétel. Puis elles s'allongent par terre pour dormir, comme c'est la coutume après un repas de noces. Au bout de quelques minutes, elles sont debout, l'aube est venue, le jour où la jeune mariée doit quitter sa mère pour suivre son mari est arrivé. La mère de Lakṣmī pleure (elle met de l'eau dans ses yeux !). Elle supplie le jeune homme de bien soigner sa fille, de lui donner beaucoup de vêtements et beaucoup à manger. Les deux mères s'embrassent alors, puis se séparent.

D'après le même auteur, les petites filles jouaient également à *lakāni* (1) (cache-cache). Une des filles, les yeux fermés, devenait le *cor* (voleur) qui devait chercher les autres. Il mentionne aussi différents autres jeux, mais sans en donner la moindre description. Ce sont : *daṣapaciṣa*, *kaḍi-khelā*, *sāt-ghari*, *phul-ghuṅg*, *āṭul-bāṭul* (2).

Devenue un peu plus grande, la petite fille apprenait à jouer aux dés. Ce jeu était très connu et très répandu dans le Bengale, comme dans toute l'Inde, à toutes les époques (3). On y fait allusion dans presque tous les ouvrages. Les jeunes filles y jouaient beaucoup entre elles avant le mariage et, ensuite, avec leur mari. Les mères se plaignaient que leurs filles y gaspillassent leur temps. Menakā disait que Gaurī ne l'aidait pas dans le travail du ménage, qu'elle ne faisait autre chose que jouer aux dés : elle ne pensait même pas à verser un peu d'eau dans le lait qui montait ! (4).



Danse. — Les jeunes filles de bonne famille apprenaient à danser et même y atteignaient à une grande perfection. Behulā

(1) Ce jeu est appelé *pālābuji* dans la ballade d'*Isā Khān*. Voir *Pūrba Banger Gītikā*. Vol. II, p. 367.

(2) *Rāmeṣvara Ābāyana*, p. 46-53.

(3) Voir Winternitz, *History of Sanskrit Literature*, p. 112, 342, 345, 381 ; Macdonell, *Sanskrit Literature*, p. 127-8, 168 ; Cārudās Bandyopādyaḃya ; *Caṇḍīmangala Bodhini*, Vol. I, p. 121-122, 196. — Dans le *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī* (Vol. I, p. 25), on trouve quelques-uns des termes techniques bengalis du jeu. Même au ciel, les époux divins se livraient à cette distraction, qui occasionnait parfois des querelles. D'après Mādhava Ācārya, Ācārya, Ācārya et Durgā jouaient aux dés au ciel et se disputaient souvent. Un jour, ils appelèrent Maṇikarṇa, le fils d'Indra, qui, par hasard, passait près d'eux, et le prirent comme arbitre. Ācārya lui fit un signe sollicitant sa complicité. Durgā, qui était certaine d'avoir raison, se mit en colère, maudit Maṇikarṇa et l'envoya sur terre, où il devint Dhanapati (Mādhava Ācārya, *Caṇḍī Mangala*, commencement de la deuxième partie).

(4) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. I, p. 82.

dugḍha uthālilā tumi nāhi deha pāṇī
pāṣ kākhe prāte jāy dibasa rajanī.

est appelée *nācunī*, « la danseuse ». C'est grâce à son talent de danseuse qu'elle obtint au ciel la faveur de Çiva et la résurrection de son mari mort.



Brata. — Si la littérature a négligé de nous décrire la petite fille dans sa vie journalière, par contre elle a donné une large place à la pratique des *brata* (skr. *vrata*), ce qui nous autorise à croire qu'elle constituait la principale occupation des petites filles.

Les *brata* sont des rites pratiqués par les femmes de tout âge pour obtenir la réalisation d'un désir précis, suivant des règles transmises d'une génération à l'autre depuis un temps immémorial, et n'appartiennent à aucune religion, à aucune secte spéciale. A quel besoin spontané doit-on leur naissance ? D'après Abanīndranāth Tagore, quelques forces de la nature furent invoquées par les femmes, afin d'obtenir la réalisation de leurs désirs ; les changements successifs des saisons éveillaient des sentiments de joie et des besoins de fêtes et de réjouissance ; c'est là, croit-il, l'origine de certains *brata*. Le prêtre n'y joue qu'un rôle secondaire, c'est la réjouissance qui importe. Selon d'autres auteurs, les *brata* répondraient à un instinct artistique ou bien encore à un sentiment religieux. Peut-être sont-ils une combinaison de tous ces éléments.

Les *brata* populaires (*açāstriya* ou *laukika*) doivent dater d'une époque pré-pouranique, pré-hindoue. Abanīndranāth Tagore suppose que c'est parmi les gens désignés dans les Védas sous le nom de *anyavrata* (1) qu'il faut chercher les origines de nos *brata*. Bien que forcément modifiés au cours des siècles, les *brata* et surtout les *chaḍā* (vers) du Bengale portent encore l'empreinte du passé.

Les *brata* canoniques (*çāstriya*) ou pouraniques furent proba-

(1) Le dictionnaire de Grassmann cite ce mot trois fois, dont deux fois opposé à *dasyu*.

blement introduits à l'imitation des *brata* populaires, qui existaient déjà dans le pays, pour prêcher la *bhakti* et répandre l'adoration de certaines divinités. Les *brata* les plus connus de cette espèce sont le *Sābitrī-brata* et le *Janmāṣṭamī-brata*. Chaque *brata* se compose de deux parties : le *sāmānya-kāṇḍa*, c'est-à-dire la partie commune à tous ces rites (*svasti-vacana*, *bhojyot-sarga*, *dāna*, *dakṣiṇā*), et le *brata-kathā*, le récit du prêtre, qui est toujours en vers *anuṣṭup*.

Ces *brata*, entièrement écrits en sanskrit, ne peuvent être pratiqués sans le secours d'un prêtre.

Les *brata* populaires sont de quatre espèces :

1° Ceux qui furent acceptés par les brahmanes sans aucun changement essentiel.

2° Ceux qui ne furent acceptés qu'après beaucoup de changements ; tels sont les *brata* des divinités villageoises actuellement identifiées à Caṇḍī (1) et ceux de Ītālā, Manasā, Ṣaṣṭhī. Les prêtres brahmanes seuls peuvent faire la *pūjā*.

3° Ceux qui sont purement vulgaires, tels les *kumārī-brata*, pratiqués par les petites filles et quelques-uns des *nārī-brata*, pratiqués par les femmes mariées.

4° Les *nārī-brata*, qui ont été acceptés comme *yoṣidvyavahāra-siddhā*, c'est-à-dire pour avoir été pratiqués par les femmes. C'est une combinaison de *brata* pouranique et de *brata* populaire.

Le *brata* populaire nous fait entrevoir un monde très éloigné de celui des *gāstra* et des *purāṇa* ; l'atmosphère n'est plus celle du désintéressement (*niṣkāma-dharma*), on ne s'occupe guère de l'autre monde ; ce monde-ci, avec ce qu'il contient de bonnes choses, leur suffit. Alors que les rites pouraniques de ce genre se ressemblent tous, les *brata* populaires sont aussi variés que les désirs exprimés par les femmes et les petites filles.

Les désirs les plus chers des *bratī* (femmes qui pratiquent le rite) : longue vie, prospérité, prestige, richesses, fils, bétail, vic-

(1) Celui de Mangala Caṇḍī est le plus important.

toire, bonheur, s'expriment soit sous forme de paroles, soit sous forme d'actions.

Dans le *brata*, plusieurs points importants sont à considérer :

1° Le *moment* (*kāla*) auquel tel ou tel rite doit être pratiqué : mois, *saṅkrānti*, *tithi*, matin, après-midi, soir ; la *durée* est également variable : tel ou tel *brata* doit être observé plus ou moins longtemps, quelquefois quatre ans, quelquefois cinq, quelquefois la vie entière. Il y a des *brata* qu'il faut pratiquer tous les jours. A la fin d'une certaine période, on dit que le *brata* est *udyāpita*, accompli (1).

2° La *réunion* (*āharaṇa*) de tous les éléments nécessaires à la pratique du *brata* : fleurs, fruits, herbe *durbā* (2), branches, pâte de riz (*piṭhulī*) pour l'*ālpanā*, vermillon.

3° Certains préparatifs : par exemple, creuser un petit bassin, enfoncer une branche dans le sol, faire l'*ālpanā*. Celui-ci constitue la partie la plus importante du *brata*. Il est employé parfois comme un simple ornement, mais, en général, il symbolise le désir des *bratī*.

A l'aide d'une pâte faite de riz bien trempé, les petites filles dessinent d'après leur propre imagination et selon leur inspiration les objets qu'elles désirent : un peigne, une boîte de vermillon, des bijoux ; quelquefois, elles représentent également les déesses qu'elles adorent, telles Bhādulī, Pṛthibī ; ou bien des motifs ornementaux : lotus stylisés, frises composées de fleurs artistement disposées. Les petites filles atteignaient parfois et atteignent encore aujourd'hui un grand art dans le tracé de ces dessins, qu'elles pratiquaient depuis leur plus tendre enfance, de génération en génération.

4° Les *stances* en vers (*mantra* ou *chadā*) qui, souvent, remplacent l'*ālpanā* et expriment les désirs des *bratī* ; quelquefois,

(1) Dans le *Çrī Kṛṣṇa Kīrtana*, Rādhā considère son abandon par Kṛṣṇa comme une punition et s'accuse d'être *khaṇḍabratā* : elle a sans doute négligé quelque *brata* au cours de ses vies antérieures (P. 238, 250).

(2) V. p. 85, n. I.

ce sont des chansons (*gān*), qui comportent des éléments dramatiques ; tel est le cas de la *Sūryer Gān*, du *Māghamaṇḍala brata* (1).

5° Les désirs sont de deux sortes :

Désirs spéciaux : Le *Punyipukur brata* au mois de Baiçākha (2). exprime le désir que la rivière et l'étang ne sèchent pas et que les arbres ne soient pas grillés par la chaleur. Celui de *Basudhārā* exprime le désir de la pluie au mois de Jaiṣṭha (3) ; on observe le *Bhādulī-brata* pour le retour d'un voyage en mer d'un père, d'un frère, d'un mari ; celui de *Tuṣa Tuṣalī* (4) pour rendre les champs fertiles.

Désirs ordinaires : Ils visent un fils, un mari, la prospérité de la famille. Il n'y a pas de désir ordinaire dans les deux *brata* qui ont été transmis sous forme de drame primitif [*Bhādulī* (5), *Māghamaṇḍala* (6)]. Ces désirs sont plus prononcés dans le *Sējuti-brata* (7). Là, nous trouvons toutes sortes de désirs. C'est un des *brata* les plus longs et des plus compréhensifs. Ici, le désir est tout. Dans le *Māghmaṇḍala brata*, c'est l'art de l'exécution qui compte le plus.

6° La danse (*nṛtya*) : elle se rencontre assez rarement. Nous la trouvons dans le *Tārā-brata* ; les petites filles et les jeunes femmes (7-25 ans) se tiennent par la main et dansent en cercle, en chantant, dans la cour de la maison, autour d'une *bedī* (estrade), sur laquelle est dessinée, en *ālpanā*, l'image d'Indra (8).

7° Le conte (*brata-kathā*). L'origine de la plupart des contes est postérieure aux *brata* et aux vers. Le conte n'est pas indispensable, toujours moins important que dans les *brata* pouraniques. Les contes des *brata* vulgaires sont en général brefs et simples :

(1) *Thāṇḍidir Thale*, pp. 161 ff.

(2) Avril. *Ibid*, pp. 227 ff.

(3) Mai. *Ibid*, pp. 19 ff.

(4) *Ibid*, pp. 129 ff.

(5) *Ibid*, pp. 35 ff.

(6) *Ibid*, pp. 161 ff.

(7) *Ibid*, pp. 87 ff.

(8) *Ibid*, pp. 147 ff.

on y trouve un brāhmane, un marchand, quelquefois même un roi. L'héroïne rencontre quelque danger ; parfois, elle voit une femme qui est en train de pratiquer le *brata* et l'apprend elle-même ; d'autres fois, elle reçoit en rêve des instructions sur la manière de pratiquer un certain rite, grâce auquel elle atteint au bonheur. Dans certains contes, l'héroïne néglige un *brata* ou le pratique incomplètement ; elle est alors punie par la mort immédiate de son mari, de son fils et par la perte de tous ses biens. Il faut qu'elle pratique le *brata* avec soin et fasse certaines choses (comme par exemple asperger l'eau du pot avec les fleurs de la *pūjā*) pour que tout le monde soit ressuscité et qu'elle retrouve ses biens et son bonheur.

Ces contes se bornent aux actes de la vie domestique. Leur but n'est pas très élevé ; ce n'est que la glorification stéréotypée d'une divinité locale. Certains contes comportent une morale : on doit toujours tenir sa promesse (*Rāladurgār brata*) (1) ; c'est un péché de jurer par ses enfants (*Loṭan Saṣṭhī*) (2).

Trois contes sont dignes d'être particulièrement notés, à cause de leur enseignement : ceux du *Yamapukur brata* (3), du *Jaya-maṅgalbār brata* (4) et du *Tribhubana brata* (5).

Il y a beaucoup de versions du premier conte dans les différentes parties du pays, mais la morale est partout la même. D'une part, le récit accentue l'importance du *Yamapukur brata* ; de l'autre, il indique les rapports qui doivent exister entre la belle-mère et la belle-fille, et qui correspondent à ceux qui existent entre le père et le fils. On sait que le père ne peut obtenir le salut après sa mort si son fils ne lui fait pas d'oblations. De même, dans le récit du *Yamapukur brata*, la belle-mère ne peut être sauvée de l'enfer jusqu'à ce que sa belle-fille lui ait fait une oblation d'eau ; le fils fait creuser un étang que la belle-fille

(1) Asutosh Majumdar. *Meyeder Bratakathā*, pp. 167 ff.

(2) *Ibid*, pp. 39 ff.

(3) *Ibid*, pp. 109 ff.

(4) Basanta Kumari Das. *Meyeder Bratakathā māhātmya*, pp. 100 ff.

(5) *Thāndidir Thale*, pp. 203 ff.

doit offrir à sa belle-mère morte. Le fils ne peut procurer de biens spirituels à sa mère ; seule, la belle-fille peut le faire. Or, dans ce conte, la belle-mère avait toujours empêché sa belle-fille de pratiquer le *Yamapukur brata* et de finir ses repas. Ainsi, la belle-fille, ne voulant pas que sa belle-mère soit heureuse dans l'autre monde, dédie l'étang à d'autres personnes, même à la lune et au soleil, aux oiseaux, etc., mais pas à sa belle-mère. C'est avec beaucoup de difficulté qu'on la persuade de dédier l'étang à sa belle-mère. Dès l'instant où elle prononce les paroles rituelles, celle-ci est libérée de l'enfer, prend une forme céleste et monte dans un char qui doit l'emporter au ciel. Mais le char ne peut s'ébranler que si la belle-fille verse des larmes en signe d'affection et de reconnaissance envers sa belle-mère. La belle-fille, cette fois-ci, s'obstine à refuser. Elle n'aime pas sa belle-mère. Comment pourrait-elle pleurer ? Alors, son mari la bat jusqu'à ce qu'elle pleure et aussitôt le char monte au ciel.

Dans le deuxième conte, celui du *Jayamangalbār brata*, un homme quoiqu'il ait sept fils, est appelé *āṭkuḍa* (sans enfants) car il n'a pas de fille ; on peut donc conclure que, pour être respecté, il faut avoir au moins une fille et que celle-ci est toujours aimée dans la famille.

La morale du troisième conte (*Tribhubana caturthī*) est très simple : les bijoux ne servent à rien, il faut adorer la terre en la travaillant. Dans ce récit, il s'agit de deux jeunes filles dont l'une observait le *brata* de *Tribhubana caturthī* et l'autre celui d'*Alaṅkāra caturthī*. Une des jeunes filles est mariée à un cultivateur et l'autre à un roi ; cette dernière pratique son *brata* et par conséquent le pays est littéralement rempli de bijoux. Mais le pays ne connaît plus le bonheur jusqu'à ce que la reine apprenne par sa sœur à pratiquer le *brata* de *Tribhubana*. Par contre, la famille du cultivateur vit dans la prospérité et la joie.

Nous allons donner la description de quelques *brata* (1) que

(1) Outre les *brata* décrits ci-dessous, signalons *Thuā*, *Tribhubana*, *Phāgun* *konā brata*, *Punyipukur*, *Pr̥thibī*.

la petite fille pratiquait soit seule, soit avec ses compagnes, sans l'assistance d'un prêtre.

Suivons l'ordre du calendrier (1) :

Haricaraṇa brata. — Ce *brata* commence l'année bengalie. Il se termine le dernier jour de Baiçākha et se répète chaque année durant toute la vie d'une femme.

Le but de ce rite est d'inculquer aux petites filles, dès leur première enfance, la dévotion pour Hari. Il est à remarquer qu'il ne renferme aucune prière exprimant ce dessein. Quoiqu'on sente une influence pouranique, l'élément populaire y est largement représenté dans de simples prières, qui sont l'expression des désirs qu'une femme bengalie éprouve au cours de sa vie et qui, ainsi, concrétisent l'idéal de la vie domestique. La *bratī* veut obtenir :

Un père comme Himālaya (2) ;

Une mère comme Menakā (3) ;

Un frère comme Nityānanda (4) ;

Un époux souverain dont, comme Durgā, elle gagnera l'affection ;

Un beau-frère comme Lakṣmaṇa ;

Une belle-fille, lumière de la maison ;

Un fils chaque année, qui ne mourra pas du vivant de sa mère et sera illustre à la cour du roi ;

Un gendre qui rendra brillante l'assemblée ;

(1) L'année bengalie commence au quinze avril (environ) de l'année occidentale :

Baiçākha : mi-avril, mi-mai.

Jaiṣṭha : mi-mai, mi-juin.

Āṣāḍha : mi-juin, mi-juillet.

Ġrābaṇa : mi-juillet, mi-août.

Bhādra : mi-août, mi-septembre.

Āçvina : mi-septembre, mi-octobre

Kārtika : mi-octobre, mi-novembre.

Agrahāyaṇa : mi-novembre, mi-décembre.

Pauṣa : mi-décembre, mi-janvier.

Māgha : mi-janvier, mi-février.

Phālguna : mi-février, mi-mars.

Caitra : mi-mars, mi-avril.

(2) Père d'Umā (Gaurī).

(3) Mère d'Umā.

(4) Compagnon de Caitanya.

Une belle-fille vertueuse ;
Des serviteurs et des servantes ;
Un tabouret d'argent pour y placer les pieds ;
De la vaisselle d'étain qui étincelle dans la maison ;
Des vaches dans l'étable ;
Du riz dans le grenier ;
Du vermillon sur la raie des cheveux (V. p. 106) ;
Du bétel dans la bouche.

*putra diye svāmīr kole
maraṇa yena hay
ek-galā gaṅgājale* (1).

« Laissant mon fils dans les bras de mon mari,
« Puissé-je mourir, l'eau du Gange jusqu'au cou. » (2).

Ce *brata* ne nécessite pas d'*ālpanā*, mais il faut dessiner les pieds de Hari dans la pâte de santal dont on a recouvert un plateau de cuivre ; puis, tenant tour à tour au-dessus des pieds, entre le pouce et le doigt du milieu, des grains de riz non vanné, des brins de *durbā* et des fleurs, réciter les prières en vers.

Raṇe Eo Brata. — Egalement pratiqué pendant le mois de *Baiçākha*, durant une période de quatre ans.

La petite fille se procure :

Une boîte de vermillon ;
Un peu de riz dans un petit sac d'étoffe ;
Un petit sac de coriandre ;
Une mangue verte.

et répète trois fois quatre prières qui sont l'expression de ses quatre désirs.

Tenant la boîte de vermillon à la main, elle dit :

raṇe raṇe eyo haba

« Les guerres passeront, je resterai *eo*. » (3).

(1) *Thāṇḍidir Thale*, p. 8.

(2) Le grand désir d'une femme est de mourir avant son mari.

(3) *Eo*, femme dont l'époux est encore vivant.

Tenant le sac de coriandre :

jane jane suyo haba

« Je serai aimée de tout le monde. »

Tenant le sac de riz :

ākāle Lakṣmī haba

« En cas de famine, je serai Lakṣmī. »

Tenant la mangue (1) :

samaye. putrabati haba (2)

« Le moment venu, je serai mère d'un fils. »

Pour finir, elle demande l'amour de son mari et que son bracelet de fer (3) ne la quitte jamais.

L'*ālpanā* de ce *brata* est insignifiant.

Basudhārā brata. — Il est pratiqué du premier au dernier jour de Jaiṣṭha pendant une période de quatre ans.

Il fait chaud. La terre brûle. La *bratī* prie pour obtenir la pluie.

Le premier jour, la *bratī* jeûne jusqu'à la fin de la cérémonie qu'elle pratique à l'heure du bain.

L'*ālpanā* consiste en un cercle qui représente l'univers. Tout autour du cercle, il y a huit images, les huit *basu*, fils de la Mère Gangā. Au centre se trouve aussi une image : probablement celle d'Indra debout sur un *ḍheki* (4), car, d'après les vers, le dieu Indra est en train de vanner du riz.

Sur le *ghaṭa* (5) qu'elle emploie, la petite fille doit dessiner huit étoiles, puis faire un trou à la base et verser de l'eau qui, s'échappant par le trou, symbolise la pluie désirée.

Pendant les mois d'Āṣāḍha et de Ćrābana, période des moussons, il n'y a pas de *brata*.

Bhādulī brata. — Il est pratiqué du premier au dernier jour de Bhādra, pendant une période de quatre ans.

(1) Symbole de fécondité.

(2) *Thāṇḍidir Thale*, p. 14.

(3) Signe de mariage.

(4) Bascule à vanner le riz.

(5) Pot d'argile.

L'*ālpanā* contient vingt-trois représentations : eau de pluie, eau de rivière, forêt, tigre, buffle, océan, rivière, canot, radeau, poisson, grue, palmier, etc.

Bhādulī ou Bhadrālī est très probablement la divinité qui préside au mois de Bhādra (1). Le but spécial de ce *brata* est d'obtenir le retour des parents partis en voyage. On tient une fleur au-dessus de chaque symbole et on récite la prière appropriée. Les *bratī* doivent faire cuire ce qu'elles ont apporté en offrande (*sidhā*) et le manger ensuite.

Yamapukur brata. — Se pratique du dernier jour d'Āṣvina au dernier jour de Kārtika, pendant quatre ans.

En pratiquant ce rite, on est immunisé contre toutes les maladies.

La petite fille creuse un petit bassin en laissant une issue ; elle l'emplit d'eau, et, avec l'argile obtenue, elle moule un requin, un crocodile, une anguille, une tortue, un corbeau, une grue, un milan, ainsi que seize poupées. On place les animaux aux quatre coins du bassin, les seize poupées tout autour. Près de l'issue, on met la tortue et l'anguille. On fixe dans le bassin deux tiges sur lesquelles on place les oiseaux. On moule également la mère de Yama tenant un enfant dans ses bras — certainement Yama lui-même (2). On la place devant une gerbe de riz et de feuilles d'*arum*.

Les *chadā* (vers) sont très simples. Le père et la mère de Yama, ses tantes et ses oncles, la lampe, le crocodile, les oiseaux, sont pris successivement à témoin que les *bratī* pratiquent fidèlement le *Yamapukur brata*.

On verse de l'eau dans le bassin (*pukur*) pour le bien des parents, du beau-frère, de la belle-mère, des voisins, du mari et

(1) D'après les vers, Bhādulī Debī est la belle-mère d'Indra. Voir aussi : Man in India. Vol. VIII, p. 32, art. de Hem Chandra Das Gupta, sur « *The Cults of the Maritime Deities in Lower Bengal* ».

(2) Dans quelques parties du Bengale, on moule non seulement la mère de Yama, mais aussi son père, ses oncles et ses tantes.

de soi-même ; puis on prie pour le bien de tous les parents des deux familles.

La partie de la prière qui concerne le mari, le beau-frère et la belle-mère n'est récitée que par une petite fille mariée.

Ce *brata* comporte un récit (*bratakathā*) très important, que nous avons déjà exposé (1).

Sējuti brata. — Il est pratiqué depuis le dernier jour de Kārtika jusqu'au dernier jour d'Agrahāyana, pendant quatre ans.

Dans ce *brata*, l'*ālpanā* joue un rôle très important. Il comprend quarante-huit symboles, parmi lesquels citons les suivants : seize maisons, palanquin, toile d'araignée, aréquier, soleil et lune, étable de vaches, lotus, figuier, bascule à vanner, oiseau, escalier, taureau.

Le mot *sējuti* signifie *sandhye bātī*, la lampe qu'on allume le soir pendant ce mois dans une grande partie du Bengale.

Dans ce *brata*, on trouve exprimés tous les désirs qu'une femme, mariée ou non, peut éprouver, à savoir :

Le bonheur de la famille :

Elle veut que son père et son frère deviennent rois ;
Elle veut devenir sœur de sept frères, bons et beaux ;
Elle veut que sa mère donne le jour à des fils ;
Que son frère devienne chef d'un village ;
Qu'il visite toutes les cours ;
Qu'il obtienne partout le respect ;
Elle veut obtenir autant de frères qu'il y a d'étoiles au ciel.

Le bonheur conjugal :

Elle veut devenir fille et belle-fille de rois ;
Elle veut devenir Sāvitrī ;
Elle ne veut jamais tomber entre les mains d'un mari stupide.

« O Dhātā, ô Kātā, vous, les deux *bidhātā* (2).

(1) Voir pp. 54-55.

(2) Cf. Tārā et Dhārā des contes du folklore.

- « Faites que mon mari soit un roi.
« Puissé-je rester *eo* durant ma vie entière,
« Garder éternellement ma beauté et ma jeunesse !
« Puissé-je obtenir l'amour de mon mari,
« Que mon mari soit Nārāyaṇa lui-même envers moi,
« Que mon mari revienne sauf de la bataille (1).
« Puissé-je aller à la maison de mon beau-père dans un
palanquin ! »

Elle désire

- des bijoux : des bracelets de conque, des anneaux de
cheville en or et toutes sortes d'objets de luxe.
« Puisse un éléphant se tenir à ma porte
« Et un cheval au portail,
« Le *dheki* travailler sans relâche
« Et les vaches vèler sans cesse. »

Elle veut avoir :

- Une cuisine en briques, une étables de briques, un palais
de briques ;
Des sacs de riz, des sacs d'argent, des sacs de grains,
des sacs de lin.

Elle ne veut pas de *satīn* (épouses rivales).

- « Elle veut que son mari vive longtemps
« Et que sa *satīn* meure immédiatement !
« Que sa *satīn* devienne sa servante ;
« Manger la tête de sa *satīn*,
« Que sa *satīn* n'ait pas d'enfants (*ātikuḍī*) ;
« Elle veut teindre ses pieds du sang de sa *satīn*
« Et enfin la chasser à coups de balai ! » (2).

Dans quelques versions, on ajoute la prière suivante :

(1) Cf. *Raṇe eo brata*, p. 57.

(2) Ce *brata* contient beaucoup de malédictions contre la *satīn*, ce qui est
assez rare.

Sitār mata satī haba,
Rāmer mata pati pāba
Gaṅgār mata çitala habo,
Draupadīr mata rādhunī habo
Kuntīr mata putrabatī habo,
Pāṇḍabader mata putra pābo,
Lakṣmaṇer mata dear pābo,
Durgār mata sohāginī habo.
Sābitrīr mata patibratā habo,
Behulār matā nārī habo (1).

- « Puissé-je rester chaste comme Sītā !
- « Puissé-je obtenir un mari comme Rāma !
- « Puissé-je être fraîche comme le Gange !
- « Puissé-je être bonne cuisinière comme Draupadī !
- « Puissé-je devenir mère de fils comme Kuntī !
- « Puissé-je obtenir des fils semblables aux Pāṇḍava
- « Et un beau-frère comme Lakṣmaṇa !
- « Puissé-je gagner l'amour de mon mari comme Durgā !
- « Puissé-je être dévouée à mon mari comme Sāvitrī !
- « Puissé-je devenir une femme comme Behulā ! »

Tuṣ Tuṣalī brata. — Pratiqué du dernier jour de Kārtika au dernier jour d'Agrahāyana, pendant quatre ans.

Pour ce rite, il faut faire cent quarante-quatre boules de bouse de vache et de balle de riz, puis en prendre quatre chaque jour, et, tenant une fleur de moutarde à la main, répéter diverses prières, dont voici quelques-unes :

- « Puissé-je obtenir un mari comme Rāma,
- « Un beau-père comme Daçaratha,
- « Une belle-mère comme Kauçalyā !
- « Puissé-je rester chaste comme Sītā,
- « Mère de fils comme Kuntī,
- « Patiente comme la Terre,

(1) *Kumārī brater chadā.* Santilata Devī, p. 25-6.

« Fraîche comme le Gange ! (1)
« Puissé-je bâtir ma maison dans une ville,
« Puissé-je mourir à Ganga-sāgara
« Et renaître dans une famille brahmane ou kāyastha !
« Puissé-je obtenir de la richesse à la pelle,
« Et des vaches qui feront briller l'étable,
« Un gendre lumière de la Cour,
« Et des tas de vermillon ! »

Le dernier jour du mois, les *bratī* allument un feu en plein air avec les boules de bouse, puis font cuire des gâteaux (*pithā*), qu'elles mangent ensuite ; en descendant dans un étang, elles dispersent les cendres sur l'eau en disant :

« Les boules s'en sont allées en flottant,
« Les biens de mon mari sont venus en riant. »

Tārā Brata. — Pratiqué du premier Agrahāyana au dernier jour de Pauṣa, pendant cinq ans.

Ce *brata* est caractérisé par son bel *ālpanā*, qui représente non seulement l'univers, le soleil, la lune, la terre et les étoiles, mais des objets de désir, comme, par exemple, un peigne, une boîte, un miroir.

On adore les étoiles et on les prend à témoin qu'on observe le *brata*.

En récompense, on obtiendra :

Un époux comme Çiva ;
Des fils comme Kārtika et Gaṇeça ;

(1) Dans une autre partie du Bengale, il y a un autre *brata* qui s'appelle *Daça putul* et ne renferme que cette strophe avec trois vers en supplément. Au lieu de dire : « Mère de fils comme Kuntī », on dit : « Mère de fils comme Saṣṭhī ; obtenir une mère comme Kuntī ; obtenir l'amour de mon mari comme Durgā, et un beau-frère comme Lakṣmaṇa ». Quelquefois, on dit : « Chaste comme Sāvitrī, cuisinière comme Annapūrṇā ».

Des filles comme Lakṣmī et Sarasvatī ;
Des serviteurs comme Nandī et Bhṛṅgī ;
Des servantes comme Jayā et Bijayā ;
Des frères comme Bhīma et Arjuna ;
Et l'on deviendra riche comme Kubera.

La famille de Çiva est la famille idéale.

De plus :

*Tārā pūjā kare ye
sāt bhāīyer bon se
Sābitrī samān se
bhāīyer bon putrabatī
kālo pule, saru çākhā
janme janme āyastutī (1).*

« Celle qui adore les étoiles
« Sera la sœur de sept frères
« Et ressemblera à Sāvitṛī.
« Sœur de frère, mère de fils,
« Elle aura un fils noir, un mince bracelet de coquillage.
« Vie après vie, elle sera une *eo*. »

Dans leurs prières, les *bratī* disent :

« Puissions-nous devenir danseuses à la cour d'Indra !
« Nous offrons des fleurs à la lune et au soleil.
« Que nos trois familles soient bénies ! »

*āmrā pūjā kari piṭhalīr ciruṇī
āmāgo hay yena soṇār ciruṇī
āmrā pūjā kari piṭhālīr kuṭai
āmāgo hay yena soṇār kuṭai (2).*

(1) *Thāṇḍidir Thale*, p. 156-7.

(2) *Ibid.*, p. 155.

« Nous adorons un peigne de pâte.
« Puissions-nous avoir un peigne d'or !
« Nous adorons une boîte de pâte,
« Puissions-nous avoir une boîte d'or ! »

Le dernier jour du mois, on dit :

śola śola bartīr hāte śola sarā diyā
morā yāi Indrapurīr naṭuyā haiyā (1).

« Mettant seize couvercles (d'argile) dans les mains de
seize *bratī*,
« Partons, soyons danseuses à la cour d'Indra. »

Māghamaṇḍala Brata. — Pratiqué du premier jour au dernier jour de Māgha, pendant cinq ans.

Dans ce *brata*, qu'Abanindranath Tagore a signalé comme un drame primitif, il n'est fait mention d'aucun désir ordinaire.

Il faut que les petites filles se lèvent avant le lever du soleil et portent jusqu'aux marches de l'étang l'image de Lāul, qu'elles ont moulée en argile et recouverte de fleurs enfoncées dans l'argile. Elles trempent les fleurs dans l'étang et s'aspergent les yeux ; puis elles chantent une chanson en se tenant debout sur les marches, afin que le soleil se lève et se dégage du brouillard.

La chanson commence ainsi :

sūrya oṭhe kon kon barṇa
sūrya oṭhe āgun-barṇa.
sūrya oṭhe kon kon barṇa
sūrya oṭhe rakta-barṇa.
sūrya oṭhe kon kon barṇa
sūrya oṭhe tambūl-barṇa (2).

(1) *Thāṇḍidir Thale*, p. 157.

(2) *Typical Selections*. Vol. I, p. 164.

- « Quand le soleil se lève, de quelle couleur est-il ?
« Quand le soleil se lève, il est couleur de feu.
« Quand le soleil se lève, de quelle couleur est-il ?
« Quand le soleil se lève, il est couleur de sang.
« Quand le soleil se lève, de quelle couleur est-il ?
« Quand le soleil se lève, il est couleur de bétel. »

Puis les *bratī* appellent le soleil, afin qu'il se lève et touche de ses rayons les maisons des différentes castes. Après s'être baigné dans un étang de lait, le soleil s'habille, pratique le rite de *sandhyā* et reçoit les offrandes des petites filles. Ayant vu sur le bord de la rivière les robes, les longs cheveux et les anneaux de cheville de deux jeunes filles brahmanes, il éprouve un violent désir de se marier. Les voisines de *Sūrya* disent à sa mère de le marier, maintenant qu'il est grand. Il est alors marié à *Gaurī*, qui a douze ans. La mère de *Gaurī* (ou *Candramukhī*) enseigne à sa fille comment il faut se comporter à la maison de son beau-père. Au moment de quitter la maison paternelle, *Gaurī* pleure. Sa mère la console en lui promettant de l'envoyer chercher bientôt ; tout en pleurant, la mère noue dans un coin de sa robe les mille roupies qu'elle a reçues. Elle dit alors à *Gaurī* qu'ayant reçu de l'argent en présence de tout le monde, il lui est impossible de la garder plus longtemps à la maison. *Gaurī* et *Sūryāi* sont placés dans un canot. *Gaurī* prie le batelier de ramer lentement, afin qu'elle puisse entendre les sanglots de sa mère, de son frère et de sa sœur. *Gaurī* demande à *Sūryāi* ce qu'elle fera quand elle aura besoin de vêtements, de bracelets de coquillages, de vermillon, d'huile et de riz ; *Sūryāi* lui répond qu'il installera dans chaque ville des tisserands, des tailleurs de coquillages, des marchands, des fabricants d'huile et des cultivateurs qui travailleront pour elle. Mais, et c'est pour *Gaurī* la chose la plus importante :

tomār deḥe yāmu re Sūryāi āmi mā balimu kāre.

« J'irai avec toi, *Sūryāi*, mais qui appellerai-je mère ? »

Sūryāi répond :

Āmār ye mā āche mā balibā tāre.

« Ma mère à moi, tu l'appelleras mère. »

tomār deçe yāmure Sūryāi āmi bāp balimu kāre.

āmār ye bāp āche bāp balibā tāre.

tomār deçe yāmure Sūryāi āmi bhāi balimu kāre.

āmār ye bhāi āche bhāi balibā tāre.

tomār deçe yāmure Sūryāi āmi buin balimu kāre.

āmār ye buin āche buin balibā tāre (1).

« J'irai avec toi, Sūryāi, mais qui appellerai-je père ?

« — Mon père à moi, tu l'appelleras père.

« J'irai avec toi, Sūryāi, mais qui appellerai-je frère ?

« — Mon frère à moi, tu l'appelleras frère.

« J'irai avec toi, Sūryāi, mais qui appellerai-je sœur ?

« — Ma sœur à moi, tu l'appelleras sœur. »

Ceci est la version du district de Barisāl. D'après la version d'Abanindranath Tagore, Gaurī et Sūryāi ont un fils, Lāul, qu'on marie à Hālāmālā, fille de la Terre. Lāul quitte la terre au mois de Baiçākha.

Çankara Brata. — Pratiqué du dernier jour de Caitra jusqu'au dernier jour de Baiçākha, pendant quatre ans.

Il n'y a pas de désirs ordinaires, le *brata* ayant subi des influences pouraniques.

La *bratī* place sur un plateau de cuivre un symbole de Çiva (*liṅga*), moulé en argile du Gange. Puis elle prie :

« Puissé-je dans chaque vie trouver Hara en Kailāça ! »

Gokal Brata. — Pratiqué du dernier jour de Caitra jusqu'au dernier jour de Baiçākha, pendant quatre ans.

(1) *Typical Selections*. Vol. I, p. 171.

On donne à manger de l'herbe *durbā* et des bananes aux vaches et on leur rend hommage en mettant du vermillon, du safran et de la pâte de santal sur leurs fronts, afin de s'acquitter de la dette qu'on a contractée à leur égard. On les appelle *Bhagavatī* (*Durgā*) et *Basumatī* (Terre) :

« Je t'ai donné de l'herbe à manger,
« Puissé-je habiter le Ciel ! »

On évente les vaches en récitant une prière pour obtenir du riz en abondance et des bracelets de coquillage marquetés d'or.

On caresse les vaches et on se prosterne devant elles en les appelant « mère ».

Aṣvattha Nārāyaṇa Brata. — Praticué du dernier jour de Caitra jusqu'au dernier jour de Baiçākha, pendant quatre ans.

L'*aṣvattha* (*figus religiosa*) est un arbre sacré aux yeux des Hindous, qui le considèrent comme *Nārāyaṇa* en personne. On pratique ce rite quand les nouvelles feuilles paraissent sur l'arbre.

Il faut d'abord prendre cinq feuilles :

Une feuille fraîche couleur d'or ;
Une feuille en pleine vigueur ;
Une feuille fanée ;
Une feuille sèche ;
Une feuille nouvelle, verte.

Les *bratī* descendent dans l'eau à l'heure du bain, mettent les feuilles sur leur tête l'une après l'autre, puis plongent et laissent partir la feuille au fil de l'eau, en récitant un vers.

Avec la première — la feuille fraîche — on prie afin d'avoir un teint couleur d'or ;

Avec la deuxième, on prie afin de pouvoir porter du vermillon sur des cheveux gris (rester *eo* jusqu'à un âge avancé) ;

Avec la troisième, on prie afin que le bonheur et la prospérité aillent croissant ;

Avec la quatrième, on prie afin d'obtenir une corbeille pleine de perles et de bijoux ;

Avec la cinquième, afin d'avoir un « fils d'or » dans les bras.

Si la petite fille pratique ce *brata* pendant quelque temps, elle deviendra *dāsī* (esclave) d'Indra ; si elle le pratique pendant les quatre ans, elle sera la *Çacī* (épouse) d'Indra.

Fiançailles. Mariage.

Le mariage, la vie domestique, tel est le pivot autour duquel tourne toute la vie bengalie. L'amour entre jeunes gens a toujours été mis en marge des conventions sociales de l'hindouisme. Ce qui importe seul est la cérémonie du mariage, lequel a été organisé par la famille.

C'est donc l'amour conjugal, l'amour après le mariage, que la poésie médiévale chante surtout. Pourtant, nous trouvons également dans les ballades deux autres formes d'amour qui, nécessairement, finissent en tragédie, puisque la société les bannit, leur ferme les portes :

caḥṣer kājal kanyā ṭhāi guṇete kālī (1).

« Ma fille, le noir qui est collyre autour des yeux, n'est que
tache partout ailleurs. »

Ce sont :

1° L'amour « en coup de foudre » entre deux jeunes gens de castes et de religion parfois différentes. Ils n'hésitent pas, pour le faire triompher, à sacrifier la société, la famille et la religion.

Pour rejoindre l'amant, il fallait braver les conventions sociales ; la rencontre avait lieu ordinairement sur le *ghāṭ* (marches) de la rivière. S'enfuir avec l'amant était renoncer à jamais à sa position sociale et déshonorer sa famille. La jeune

(1) *Pūrba Banga gītikā*. Vol. II, 2, p. 26. Vol. II, 1, p. 27.

fille qui le faisait était considérée comme *kulaṭā*, femme de mauvaises mœurs, déchuë :

kul bhāṅgile nadīr yemaṇ madhye paḍe caḍā (1).

« Elle est comme une motte de terre qui se détache du bord et tombe dans le fleuve ». Elle n'appartient plus à la rive, mais pas davantage au fleuve.

Malgré cela, la jeune fille préférerait renoncer à tout et suivre l'inclination de son cœur :

sab chāiḍā yāi āmi prāṇa jekhāne yāy (2).

« Ayant tout quitté, j'irai où me conduit mon cœur. »

ekata ṣītal jaler hāoā āṛta ṣītal jāni
tā haite adhik ṣītal dāber madhye pānī.
re bandhu dāber madhye pānī.
tā haite adhik ṣītal yaibane pīṛī.
tā haite adhik ṣītal manobāñchār pati.
re bandhu manobāñchār pati (3).

« Rafraîchissante est la brise qui souffle sur l'eau fraîche,

« Mais plus rafraîchissant est le lait d'un coco vert,

« Mon ami, le lait d'un coco vert !

« Plus rafraîchissant l'amour dans la jeunesse.

« Mais combien plus rafraîchissant encore le mari de son choix.

« Mon ami, le mari de son choix ! »

Exemples : Mahuā et Nader Cānd (4). Maluā et Cānd Binod (5). Bheluā et Madana (6), etc.

(1) *Pūrba Baṅga Gītikā*. Vol. II, 2, p. 40. Vol. II, 1, p. 48.

(2) *Ibid.* Vol. II, 2, p. 165. Vol. II, 1, p. 156.

(3) *Ibid.* Vol. II, 2, p. 42. Vol. II, 1, p. 49.

(4) *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, 2, pp. 1-40.

(5) *Ibid.* Vol. I, 2, pp. 41-96.

(6) *Pūrba Baṅga Gītikā*. Vol. II, pp. 139 ff.

2° L'amour qui naît d'une camaraderie d'enfance. Les jeunes gens élevés dans le même milieu s'aperçoivent que leur amitié est devenue amour. Cet amour également s'achève en tragédie.

Exemples : Kaṅka et Lilā (1). Jayānanda et Candrābatī (2).



Ce n'est que dans quelques-unes des ballades du Bengale de l'Est que l'on trouve des héroïnes de dix-sept ans qui, n'ayant pas encore été mariées, choisissent leurs époux elles-mêmes. C'est que là, d'après M. D. C. Sen, la société avait été profondément influencée par les idées vishnouites et *sahajīā*. Parmi les contes du folklore, ce n'est que dans les *Rūpākathā* qu'on trouve que les héroïnes sont libres en ce qui concerne le choix de l'époux ; dans les *Gītikathā*, la jeune fille est, en général, donnée en mariage selon le choix du père, ou, plus souvent, d'après les exigences du Destin, mais le but est toujours de montrer la grandeur d'âme de l'héroïne. Dans la littérature de la renaissance brahmanique, on trouve quelquefois des jeunes filles qui font des vœux (*brata*) à Çiva, afin d'obtenir l'époux de leur choix ; telle est l'histoire de Kalingā et Behulā (3). Mais, généralement, le choix revenait aux parents.

L'habitude de la bonne société, influencée par les brahmanes, était de marier les filles à l'âge de huit ans. Cet usage s'appelait *gaurī-dāna* (4), parce que Gaurī avait été mariée à Çiva à cet âge. Ce premier mariage était complété par un second mariage qui

(1) *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, 2, pp. 249-298.

(2) *Ibid.*, pp. 97-112.

(3) Tels Bheluā, Menakā, etc.

(4) Le mot *icchābarī* est intéressant. On le trouve dans le conte de Cintā et Çrīvatsa du *Mahābhārata bengali* (Kāçidās : *Mahābhārata*, pp. 363 ff.) ; c'est le nom donné à une jeune fille qui choisit elle-même son mari dans une assemblée de princes (*svayamvara*).

avait lieu au moment de la puberté. C'était un déshonneur pour les parents que leur fille atteignît la puberté sans être mariée. Au moment de leur mariage, Gopīcandra avait neuf ans et Adunā cinq ans (1). Mayanāmatī, mère de Gopīcandra, avait également été mariée dès son enfance (2). Dans *Kabikañkaṇa Caṇḍī*, Himālaya, père de Gaurī, s'inquiète au sujet du mariage de celle-ci, quoiqu'elle ne soit qu'une enfant, et Lakṣmapati, père de Khullanā, est également préoccupé quand sa fille atteint l'âge de dix ans. Il se met immédiatement à chercher un bon parti pour elle. Dans la ballade de Rūpabātī, l'héroïne est arrivée à l'âge de quatorze ans. Sa mère envoie à son père, qui est en voyage, une lettre où elle lui dit que tous les voisins les blâment et l'implore de revenir, afin de marier sa fille, sinon, il y aurait *dharmā-nāṣa*, infraction au devoir religieux (3). D'après le *Manasār Bhāsān* de Ketakādās, le *ghaṭaka* (4) remarque dans la maison de Sāya Beṇe Behulā, qui porte encore ses cheveux épars, signe qu'elle n'est pas mariée. Il blâme le père : comment peut-il être tranquille, alors qu'il a encore chez lui une fille si grande non mariée ? Comment peut-il prendre ses repas en paix ? (5).

Tout cela montre les conceptions de la société médiévale. D'après la ballade de Čāntī (6), on voit ce qui pouvait arriver. Čāntī avait été mariée tout enfant et son mari avait dû s'en aller aussitôt après le mariage pour les besoins de son commerce ; elle ne l'avait pas revu depuis ; elle savait seulement qu'elle était mariée. Elle avait grandi sur ces entrefaites et allait tous les jours

(1) *Pūrba Baṅga Gītikā*. Vol. II, 2, p. 84. Vol. II, 1, p. 87.

(2) D'après *Mānikacandra rājār gān*. *Typical selections*. Vol. I, p. 46.

On mariait les enfants très jeunes, alors qu'il était plus facile de leur imposer le choix fait par leurs parents. La jeune fille pouvait ainsi prendre sans difficulté les habitudes de sa nouvelle famille et être initiée par sa belle-mère aux occupations domestiques et à ses devoirs familiaux.

Voir Upendrachandra Bhattacharya : *Bhārater Nārī*, p. 13.

(3) *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, 1, p. 229. Vol. I, 2, p. 188.

(4) Prêtre qui se charge d'arranger les mariages.

(5) *Manasār Bhāsān*, p. 19. Voir aussi *Kabikañkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 367.

(6) xvi^e siècle. *Pūrba Baṅga Gītikā*. Vol. II, 2, p. 121. Vol. II, 1, p. 123.

puiser de l'eau à la rivière. Le mari vint chaque mois la tenter pour éprouver sa fidélité. Enfin, quand l'inconnu lui eut dit qu'il était son mari, Çānti, incrédule, lui demanda son nom et le nom de son village ; puis alla vérifier ces renseignements auprès de son père ; celui-ci s'en fut chercher l'inconnu, reconnu en lui son gendre et annonça à sa fille que son époux était revenu ; il ajouta que, dorénavant, elle ne pourrait plus errer çà et là à sa guise.

Dans une *patinindā* (1) qui se trouve dans le *Bidyāsundara* de Bhāratacandra (xviii^e siècle), on trouve un cas différent qui caractérise peut-être la société de cette époque-là. Une épouse se plaint des conditions de sa vie : c'est la fille d'un brahmane *kulin* (de la plus haute classe parmi les brahmanes même) ; elle raconte que lorsqu'elle fut donnée en mariage, sa jeunesse était à peu près passée.

bayas bujhile tār baḍa didi hai (2).

Elle aurait pu être la sœur aînée de son mari ; il y avait eu une très chaude discussion parmi les *paṇḍit* pour savoir lequel du premier (*bibāha*) ou du second mariage (*punarbibāha*, mariage après la puberté) aurait lieu le premier. Le mari, cependant, était, lui aussi, un grand *kulin* et venait la voir chez ses parents un ou deux jours tous les quatre ans. (La polygamie était pratiquée en général dans les familles riches et dans les familles *kulin*). Pendant ces visites, il obligeait sa femme à lui donner toutes ses économies en reconnaissance du privilège de l'avoir comme mari pendant ces deux jours. Elle devait d'abord lui donner tout ce qu'elle avait gagné en filant, sinon il s'en irait sur-le-champ, courroucé, sans plus jamais revenir.

C'est dans les *Gitikathā* qu'on trouve des exemples de mariage de petites filles de douze ans à des enfants nouveau-nés aveugles,

(1) *Patinindā*, « blâme du mari », un des traits communs des *Mangala-Kābya*.

(2) *Bhāratacandrer Granthābalī. Bidyāsundar*, p. 99.

généralement princes, pour obéir au Destin. Dans ces cas-là, l'auteur montre toujours que c'est plutôt l'amour maternel qui inspire la conduite de la jeune fille. Elle témoigne d'une constance, d'une fidélité et d'une abnégation incroyables, révélant l'esprit d'une vraie *satī* et remplissant l'idéal d'une *patibratā*. Tel est, par exemple, le cas de *Mālañcamālā* (1).

Mais le contraire arrivait plus fréquemment : la petite fille était mariée à un vieillard. Les voisins blâmaient alors les parents et plaignaient la jeune fille, mais ils finissaient toujours par dire que « c'était sans doute écrit sur son front. » (2).

C'était par l'intermédiaire des prêtres brahmanes qu'on arrangeait les mariages. Par la suite, il s'établit une classe de prêtres qui s'occupaient uniquement de cela (3). Ils s'appelaient *ghaṭaka* et leurs fonctions *ghaṭakālī*. D'après le *Gopīcandrer Gāna*, *Māṇīkacandra* envoya trois brahmanes à la recherche d'une épouse pour *Gopīcandra*. Ils rapportèrent des renseignements sur trois jeunes princesses : *Candanā*, fille de *Maheçcandra*, roi qui habitait l'Est du royaume de *Māṇīkacandra* ; *Phandanā*, fille du roi *Nehalacandra*, dans le Nord, et *Adunā*, fille du roi *Hariçcandra*, à l'Ouest. Le roi n'ayant qu'un fils et désirant avoir plusieurs belles-filles, accepta les trois propositions.

Si les suggestions du *ghaṭaka* plaisaient, le père de la jeune fille et le père du jeune homme se donnaient rendez-vous pour discuter les possibilités du mariage et pour voir le jeune homme ou la jeune fille. Alors, le choix était officiel et on s'entendait sur la dot et sur les cadeaux qu'on ferait aux deux familles. On voyait la jeune personne et on lui faisait des présents appelés *darçanī* (4). Le nom actuel de cette entrevue est *pākādekhā* (5). Au temps de *Gopīcandra*, on l'appelait *dara-guā* (bétel du prix).

(1) *Thākurdādār Jhulī*, pp. 85 ff.

(2) Cf. le *Kabikañkaṇa Caṇḍī* : les *eo* plaignent *Gaurī* donnée en mariage à *Çiva* et les *Dharmamangala* où *Ranjābatī* est donnée en mariage à *Karṇa-Sena*.

(3) Bose : *The Hindoos as they are*, p. 40.

(4) *Kabikañkaṇa Caṇḍī*. Vol. I, p. 136.

(5) Littéralement « entrevue arrivée à sa maturité ».

C'était alors qu'on fixait un jour de bon augure pour la célébration du mariage. C'était, somme toute, une sorte de fiançailles, qu'on appelait également *juḍanī* (alliance) (1).

Le père de la jeune fille désirait avoir pour gendre un jeune homme cultivé, de bonne famille ; on préférait un jeune homme *kulin*.

*akuline dilā sutā sabhā madhye heṭ māthā
bañce bañce thākaye ganjana* (2).

« Si l'on donne sa fille à un non-*kulin*, le père doit baisser
la tête dans les assemblées.

« Le blâme suit la famille de génération en génération. »

Pour expliquer ce que l'on entendait par époux idéal, on employait une image :

karidanta hīrāte jaḍita (3).

« Une défense d'éléphant marquée de diamants »,

c'est-à-dire le mérite personnel joint aux dons héréditaires.

Ce qu'on recherchait le plus chez une jeune fille, étaient la beauté, la pureté, ainsi que l'habileté dans les devoirs domestiques.

*randhana karite bhāla ei kanyā jāne
bandhu mili rūpa guṇa ihār bākhāne* (4).

« Elle (Phullarā) sait bien faire la cuisine.

« Les amis et les parents louent sa beauté et ses vertus. »

Pour une fille de chasseurs (comme l'était Phullarā), qui allait épouser un chasseur, on ajoutait :

kinite becite bhāla jānaye paṇarā (5).

(1) *Gopīcandrer Gān*. Vol. I, p. 53-4. *Typical selections*. Vol. I, p. 46.

(2) *Kabikañkaṇa Caṇḍī*. Vol. I, p. 58.

(3) *Ibid*. Vol. I, p. 58.

(4) *Ibid*. Vol. I, p. 135.

(5) *Ibid*.

« Elle sait comment il faut acheter et vendre les marchandises. »

Dans la ballade de Maluā, le prêtre qui s'occupe du mariage s'appelle *karami* (1). L'époux que l'héroïne désirait était Cānd Binod ; mais, quoiqu'il fût *kulin*, le père de Maluā refusait la proposition du *ghaṭaka* qui plaidait pour ce prétendant, parce que celui-ci était pauvre. Un autre, quoique riche, fut repoussé parce qu'il n'était pas *kulin* ; un autre encore parce qu'il y avait la lèpre dans sa famille.

Quand il s'agit des noces de Gaurī et de Çiva, c'est Nārada qui joue le rôle de *ghaṭaka*.

Dans le cas de Behulā (d'après le *Manasār Bhāsān*), Cānd Sadāgara lui-même alla chez Sāye Beṇe, père de Behulā. Celui-ci ne permit pas à sa fille d'entrer dans la famille d'un homme qui était toujours entouré de serpents. Cānd, irrité par ce refus, s'en alla. La mère de Behulā, qui avait tout entendu, laissa voir son mécontentement à son mari. Elle voulait que le mari de Behulā fût Lakhindar. Remarquons que Sāye Beṇe suit les conseils de sa femme et rappelle Cānd Sadāgara, avec lequel il fixe le jour du mariage.

Il était toujours nécessaire de comparer les horoscopes des jeunes gens pour voir s'ils s'accordaient, c'est-à-dire s'ils appartenaient au même *gaṇa* (catégorie d'êtres). Les alliances considérées comme idéales sont celles entre *deva* et *deva*, ou entre *nara* et *nara*, mais on admettait également des mariages entre *deva* et *nara* ou entre *deva* et *rākṣasa* (2). De ces deux derniers, le premier était jugé meilleur que le deuxième, il n'y avait rien qui pût le rendre malheureux : l'homme adorera Dieu. Le deuxième, par contre, risque d'engendrer des querelles interminables, car les dieux et les démons ne s'accordent jamais. Le mariage n'est pas admis entre *nara* et *rākṣasa*, car l'homme

(1) *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, 2, p. 59.

(2) *Deva* (dieu), *nara* (homme) ou *rākṣasa* (démon).

sera dévoré par le démon, surtout si c'est le jeune marié qui est *nara* et la jeune mariée *rakṣasī*, auquel cas la mariée deviendrait bientôt veuve.

Dès qu'un jour de bon augure était fixé par l'astrologue, on pouvait commencer les préparatifs du mariage.

Nous trouvons dans la ballade de Maluā une discussion au sujet des mois qui sont de bon augure pour le mariage et de ceux qui ne le sont pas. Il ne faut pas marier sa fille pendant le mois de Çrābana (1), parce que c'est pendant ce mois que Behulā est devenue veuve la nuit même de ses noces. Le mariage est défendu en Bhādra (2), par les livres sacrés, et en Āçvina, parce que tout le monde s'occupe alors de la *Durgāpūjā* (fête de Durgā) (3). Le mois de Kārtika (4), de très bon augure, est particulièrement favorable à cette cérémonie.

Dans toutes les descriptions de mariages qu'on trouve dans la vieille littérature bengalie, nous voyons trois classes de rites et de cérémonies :

a) Les *çāstrācāra*, rites religieux, védiques et non-védiques, exigés par les canons brahmaniques ; communs à tout le pays, ils sont indispensables pour que le mariage soit valide.

b) Les *strī-ācāra*, rites pratiqués par les femmes seules, en dehors des prêtres et des hommes. Quelques-uns de ces *ācāra* sont d'une très grande beauté et comprennent l'*ālpanā*, le *baraṇa*, etc. Ces cérémonies, qui ont des variantes locales, sont, pour la plupart, accompagnées de chant, de musique et de danse.

c) Les *kulācāra*, cérémonies propres à une famille.

Dans nos textes, ces différentes sortes de cérémonies sont mélangées.

(1) De mi-juillet à mi-août. Actuellement, il n'est plus considéré comme de mauvais augure.

(2) De mi-août à mi-septembre, mois pendant lequel le mariage est également défendu de nos jours.

(3) De mi-septembre à mi-octobre, actuellement mois de bon augure.

(4) De mi-octobre à mi-novembre, actuellement mois de mauvais augure.

Les préparatifs commençaient la veille du mariage, dans les deux familles.

D'abord, les prêtres pratiquaient des rites qui sont communs à toutes les fêtes religieuses importantes :

Le *svastika-vacana* : le prêtre récite un *mantra* védique implo- rant la bénédiction des dieux védiques (Indra, Pūṣā, Ariṣṭanemi et Bṛhaspati).

Le *gandhādivāsa* : le prêtre bénit vingt sortes d'objets de bon augure, placés dans un grand panier (*ḍālā*) ; terre, parfum, riz non vanné, herbe *durbā*, fleurs, fruits, lait caillé, vermillon, ghi (beurre fondu), conque, or, argent, lampe, miroir, etc. Le *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī* ajoute aussi une grande bobine de fil, sym- bole de longévité. Le panier qui contenait ces objets était appelé *āio-ḍālā* ou *adhivās-ḍālā* (1).

La *māṭrkā-pūjā* : le prêtre rend hommage aux seize « mères », parmi lesquelles Ṣacī, Sāvitrī, Vijayā et Padmā (ces deux der- nières sont les déesses qui aidèrent Durgā dans sa lutte contre les *asura*, démons) et Gaurī, que l'on considère comme la pre- mière *māṭrkā*, mère.

Le *vasudhārā* : on jette cinq ou sept fois, contre le mur inté- rieur de la maison, à l'intention de Vasu (ancien roi des Cedi, dévoué à Viṣṇu), du ghi contenu dans un pot.

La *vr̥ddhi* et le *nāndī mukh* : on récite des louanges aux dieux pour l'accomplissement de la cérémonie. On fait des offrandes aux *pitṛlok* (ancêtres morts), ainsi qu'aux *pitṛ*, qui habitent le ciel depuis la création du monde ; ces derniers sont les esprits tutélaires des ancêtres.

Dans les ballades de Candrābati et de Kamalā, cinq femmes creusent un bassin et font, avec la terre qu'elles en retirent, des briques qu'elles enduisent ensuite d'huile et de vermillon et

(1) Il était ensuite envoyé en présent par le père du jeune marié au père de la jeune mariée, par l'intermédiaire du prêtre qui avait arrangé le mariage. On envoyait aussi d'autres présents, vêtements, friandises, bijoux, etc. *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 385-386.

dont le prêtre se sert pendant la cérémonie de *nāndī mukh* (1).

Tous ces rites font partie de l'*adhivāsa* (2), cérémonie prénuptiale canonique.

Après la cérémonie religieuse pratiquée par le prêtre, les *eo* du voisinage venaient chez la jeune mariée et y étaient reçues avec des parfums, du bétel et de la pâte de santal. Puis, avec la mère de la jeune mariée, elles sortaient, un pot à la main, pour aller demander de l'eau dans les maisons du voisinage, afin d'en baigner la jeune mariée, en signe de leur bénédiction. Cette coutume s'appelait *jala sāoa* ou *pānī sāoā* (quête d'eau) (3).

Dans la ballade de Kamalā, on trouve un autre rite, le *sohāga-māgā* (prière pour obtenir la bénédiction des voisins) (4). La mère de la jeune mariée, un panier sur la tête, accompagnée d'autres *eo*, allait de maison en maison, demander le *sohāga*. Avant de sortir, la mère l'avait déjà sollicité des femmes de la famille, surtout des tantes de la mariée (5).

Notons ici que, pendant tous les *strī-ācāra* (rites de femmes), les femmes chantaient des chansons appropriées. En creusant le bassin et en fabriquant les briques pour la cérémonie de *nāndī-mukh*, elles chantaient des *māṭī-kāṭār-gīta* (chansons de l'argile) ; allant de maison en maison, elles chantaient des *sohāg-māgār-gīta* et poussaient des cris de triomphe. Elles chantaient encore en puisant de l'eau à la rivière, ainsi que pendant le bain de la jeune mariée. Nous n'avons malheureusement pu retrouver aucune de ces chansons.

(1) *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, 2, p. 104. Vol. I, 1, p. 94. Vol. I, 2, p. 159. Vol. I, 1, p. 137.

(2) Pendant l'*adhivāsa* de Caitanya, il y avait des danses, des chansons et de la musique, exécutées par des *naṭa* (musiciens et danseurs de métier).

(3) Elle était observée également à l'occasion de l'*annaprācana*, fête pendant laquelle on donnait à un enfant (mâle) de six mois son premier riz.

(4) De *saubhāgya*, bonne fortune. Dans la ballade de *Maluā*, elle est symbolisée par un van (*Lakṣmīr Kulā*) rempli d'objets de bon augure ; pâte de riz, riz, safran, huile de moutarde, vermillon, etc. *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, 2, p. 63. Vol. I, 1, p. 55.

(5) *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, 2, p. 159. Vol. I, 1, p. 137 (note).

Le jour même du mariage, le bain appelé *mangala-snāna* (bain de bon augure) et la parure des jeunes mariés prenaient pas mal de temps.

Après l'avoir frotté de *gilā* (baie qui a les propriétés du savon), il fallait oindre le corps de la jeune mariée d'huile d'*amlakī* (myrobolan) ; on mettait ensuite du vermillon sur son front et de la laque rouge sur ses pieds (c'était la fonction d'une femme de la caste des barbiers) ; là-dessus, elle était revêtue de soie rouge et couverte de bijoux. D'après le *Caṇḍīmangala* de Mādhava Ācārya (1), on creusa dans la cour de la maison de Khullanā, comme c'était la coutume, un bassin (qui s'appelait *mangala-pokhārī*), aux quatre coins duquel on mit des bananiers et qu'on entoura de pots d'argile pleins d'eau. Khullanā fut placée sur une *ṣilā* (pierre à broyer les épices) ; puis on entoura son corps sept fois d'un fil rouge dont on fit ensuite une torsade que l'on mit autour de son poignet (symbole de l'union qui allait s'accomplir) (2).

Bijaya Gupta, dans son *Manasā Mangala* (3), donne une description du bain de Lakhindar, qui eut lieu dans la cour de sa maison le matin de son mariage. Les *eo* du voisinage étaient venues aider sa mère. Une lampe brûlait devant Lakhindar, assis sur un tabouret d'or (*piḍī*). On avait également placé devant lui un pot plein d'eau. Les *eo* poussaient des cris de triomphe et les musiciens jouaient de leurs instruments. Un groupe de femmes s'approcha de lui en chantant des *mangala-gān* (chansons de bon augure), et tenant dans leurs mains les pots pleins d'eau des cérémonies pré-nuptiales, ainsi que du riz non vanné et du lait caillé. Un autre groupe enduisit son corps d'huile de sésame, le frotta d'huile de myrobolan, de pâte de safran (*haridrā*) (4) et de pâte

(1) Écrit en 1579.

(2) Appelé *sutali* ou *karasūtra*.

(3) Appelé également *Padmā-Purāṇa*, écrit en 1494.

(4) Cette coutume s'appelle également *gāye-halud*.

de riz (*piṭhulī*). Ensuite, elles versèrent sur lui des pots d'eau, sans cesser de chanter (1).

Après le bain, les femmes mirent deux petits plats d'argile devant le jeune marié, afin qu'il les brisât en s'en allant (2).

Le barbier tint un miroir devant Lakhindar, qui s'habilla avec soin. Il se parfuma le corps avec de l'*aguru* (aloès) et de la pâte de santal, et les cheveux en brûlant de l'encens (3). Aux quinzième et seizième siècles, les hommes, comme les femmes, portaient les cheveux longs et se couvraient de bijoux. Lakhindar mit une couronne d'or sur sa tête, des colliers de perles à son cou, des boucles à ses oreilles, des anneaux à ses chevilles et du collyre autour des yeux. Il portait également des guirlandes de fleurs de *pārijāta*, *labanga* et *bakula*. A la main, il avait un miroir à manche d'or. Ainsi paré, Lakhindar médita sur Çiva et appliqua contre son front la guirlande qui venait d'être offerte à la déesse Caṇḍī (*nirmālya*). Sonekā, mère du fiancé, s'approcha de lui et lui chuchota quelques mots à l'oreille (que l'auteur néglige de nous communiquer). Elle le bénit en posant sa main sur sa tête. Puis elle attacha à la taille de Lakhindar de vieux morceaux de fer (contrepoids d'un filet de pêche) en guise d'amulette contre les mauvais esprits et mit une bague de fer à son doigt (4).

Vers le soir, la procession des *bara-yātrī* (amis du marié) accompagnaient le marié à la maison de la jeune fille, où le mariage devait avoir lieu la nuit au moment choisi par les astrologues comme étant de bon augure. Dans la caste des marchands, il était coutume d'inviter les amis en leur envoyant du bétel

(1) Bijaya Gupta, *Manasā Mangala*, p. 164-165. C'étaient peut-être des chansons décrivant le mariage de Rāma et de Sītā, comme celles que l'on chante encore dans le Bengale de l'Est.

(2) *Ibid.*, p. 164-5.

(3) *Ibid.*, p. 164-5. Cf. le poème de Rabindranath Tagore sur les femmes du temps de Kālidāsa, intitulé *Sekāla* (Autrefois). *Cayanikā*, pp. 319-327.

(4) *Manasā Mangala*, p. 166.

(*guā-pāna*) par un membre honorable de la famille. Accepter le bétel, c'était accepter l'invitation (1).

La procession de Lakhindar était très longue. Il y avait mille soldats musulmans *turkī*, archers, soldats à pied, à cheval et à dos d'éléphant. Il y avait trois mille marchands de la caste de Cānd Sadāgar (*gandhabaṇik*, parfumeurs), ainsi que beaucoup de *kulin* de cette même caste. Des *mālī* (jardiniers) portaient des paniers de fleurs sur leurs têtes ; ensuite venaient des blanchisseurs, des tisserands, des barbiers, des forgerons, des potiers et les hommes chargés du feu d'artifice. Les musiciens étaient très nombreux.

Avant de quitter la maison, Lakhindar se prosterna devant un pot d'argile rouge rempli d'eau, dans lequel était placée une branche de manguier à cinq ou sept feuilles. Ce récipient, nommé *yātrā-ghaṭa* (pot de voyage), était presque toujours placé sur un *ālpānā* approprié.

Lakhindar était à cheval (2) et son père monté sur un éléphant, d'autres amis étaient assis dans des palanquins. Un groupe d'amis de la famille de la mariée (*kanyā-yātrī*) essaya d'empêcher la procession d'entrer dans la maison. On s'injuria, on lutta, Cānd fut obligé de leur faire des présents pour éviter une vraie bataille (3).

D'après Mādhava Ācārya, la procession de Dhanapati, longue d'un *kos*, fut arrêtée par un Khudiā Dingara qui prétendit être l'un des dix-huit héros et exigea qu'on lui donnât du bétel, sinon il ne la laisserait pas passer. Dhanapati lui demanda les noms des héros. Il cita dix-sept des grands héros des épopées et des Purāṇa et se nomma lui-même comme le dix-huitième. Dhanapati, amusé, céda à sa demande.

Pour en revenir à l'histoire de Lakhindar, il fut reçu en entrant dans la cour, par Sāye Beṇe, père de la fiancée (Behulā). La mère (Sumitrā) avait fait élever dans la cour une estrade rectan-

(1) Bijaya Gupta : *Manasā Mangala*, p. 163.

(2) Quelquefois le marié allait en palanquin porté par des hommes nommés *baudī*.

(3) Cf. le mariage à la mode des *rākṣasa*, où l'on luttait pour obtenir la jeune fille.

gulaire en terre glaise, aux quatre coins de laquelle elle avait placé des bananiers et des pots d'argile, garnis de branches de manguier. On avait également entouré les bananiers de plantes d'arum (sept en tout). A droite était enfoncé un arbre d'*açvattha* et à gauche un arbre de *keoā*. Le tabouret de Lakhindar avait été placé sur l'estrade, enduite de bouse de vache. Un vieux joug avait été suspendu au-dessus de la cour, où l'oncle et le cousin maternels de Behulā avaient préalablement passé la charrue (1).

La maison entière était décorée de guirlandes et illuminée d'innombrables lampes. La cour était décorée d'*ālpanā* de fleurs. Près du portail, on avait également enfoncé des bananiers dans le tronc desquels on avait piqué de minces tiges de bambou couvertes de coton et enduites de ghi, qu'on alluma ensuite. Le matin, la mère de Behulā avait enseveli dans la cour un crâne de vache (2). Les musiciens jouaient sans relâche.

Lakhindar traversa les sept sillons tracés dans la cour, toucha du pied les bananiers, sauta par-dessus les sept cordons et marcha vers son tabouret, de façon à garder à sa gauche la charrue qui avait servi à labourer la cour, et le joug au-dessus de sa tête. Il était accompagné de Harisādhu, frère de Behulā.

Là-dessus Sumitrā et les *eo*, vêtues de soie et couvertes de bijoux célébrèrent la cérémonie du *baraṇa* (accueil) du jeune marié (3). On mit de la pâte de santal sur son front et versa du lait caillé sur ses pieds (*dadhi-dhālā*). Ensuite, on le bénit en mettant sur sa tête de l'herbe *durbā* et du riz. Pendant le *baraṇa*, toutes sortes de précautions étaient prises, afin d'éviter le mauvais œil. Il fallait une habileté spéciale pour exécuter le *baraṇa*. Les *eo* qui étaient connues pour jouir de l'affection de leurs maris firent du bras et du poignet de gracieux et souples mouvements en forme de cercles, tournant tantôt la paume, tantôt le dos de la

(1) Bijaya Gupta : *Manasā Mangala*, p. 175.

(2) *Ibid*, p. 176.

(3) Appelé *Kalā tale baraṇa* dans la ballade de *Kamalā* — accueil sous les bananiers. *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, 2, p. 160.

main dans la direction du jeune homme, surtout devant son visage, en signe d'accueil. On agita aussi devant lui un plat d'or ou un panier plein d'objets de bon augure, y compris une lampe allumée.

La fiancée était apportée dans les bras de son frère ou d'un vieux domestique, qui, après l'avoir fait tourner sept fois autour du jeune marié (*pradakṣiṇa*), la plaçait à gauche de celui-ci. Parfois, on les soulevait tous les deux sur des tabourets (1). Après un échange de guirlandes, venait le *nichanī* (ou *nirmanchana*) (2) : les *eo* essuyaient très légèrement le corps du jeune homme avec deux feuilles de bétel qu'elles rejetaient ensuite, enlevant ainsi tous les maux que le jeune homme aurait pu entraîner avec lui. Puis on jetait sur lui des boulettes de riz et de mélasse, afin de chasser les démons qui auraient pu accompagner le marié et qui, pensait-on, le quitteraient, lui préférant les sucreries (3).

Le moment du *chāunī* (ou *ṣubhadṛṣṭi*, regard bienheureux) (4) était venu. Les jeunes mariés étaient placés vis-à-vis l'un de l'autre, sous une espèce d'étoffe tenue par leurs amis ; c'était le moment où, très souvent, ils se voyaient pour la première fois ; les *eo* poussaient des cris de triomphe.

Le moment de bon augure désigné par l'astrologue (*lagna* : rencontre de deux planètes) (5) venu, la cérémonie religieuse

(1) *Çrī Çrī Caitanya Bhāgabat*, par Bṛndābana Dās, p. 71. Les femmes soulevaient la jeune mariée et les hommes le jeune marié. Les deux groupes se disputaient entre eux ; c'était à celui qui soulèverait le plus haut ! Voir aussi Bose : *The Hindoos as they are*, p. 63.

(2) Quelquefois, la jeune fille plaçait une guirlande (*bara-mālya*) sur les pieds du jeune homme, que celui-ci passait ensuite au cou de la jeune fille.

(3) Ketakādās : *Manasār Bhāsān*, p. 27 ; appelé « *taṇḍula mangalan* ». Kabi Kañkaṇa Caṇḍī. Vol. I, p. 71.

(4) Dans la ballade de *Kamalā* et le *Çrī Çrī Caitanya Bhāgabat*, on trouve le mot *mukhcandrikā*. Maimansingh *Gītikā*. Vol. I, 2, p. 161. *Caitanya Bhāgabat*, p. 71.

(5) *Go-dhūli*, crépuscule, l'heure de la « poussière des vaches » au retour des champs, était toujours considérée comme de bon augure. Aucune planète, aucune *tithi*, aucune étoile malveillante, ne peuvent faire du mal à ce moment-là. Bijaya Gupta : *Manasā Mangala*, p. 178.

avait lieu dans un pavillon spécial (*bibāha-maṇḍapa*). Le père, assis vers le nord, répétait les *mantra* védiques après le prêtre ; puis il donnait sa fille, revêtue de riches vêtements et couverte de bijoux, au jeune homme, qui était assis vers l'est, en mettant la main de la jeune fille sur la sienne. Cette cérémonie s'appelait *kanyā-dāna* (don de la jeune fille). Le père donnait alors la dot et les présents. Pendant son enfance, la jeune fille était la propriété du père ; désormais, il abandonnait tous ses droits au marié en présence d'une *sālagrāma-çilā* (pierre ronde et noire, symbole de Viṣṇu). Alors, on allumait le feu sacré, témoin du mariage (parce que Agni, dieu du feu, sous sa forme de *gārhapatya-agni*, représente tous les dieux), sur lequel on versait des oblations de beurre fondu (*homa*) en récitant des prières védiques. Là-dessus, le mari montrait à sa jeune épouse deux étoiles, l'invitant à être fidèle comme Arundhatī et constante comme Dhruva. Arundhatī est la petite étoile qu'on voit tout près de la sixième étoile de l'Ourse. (Dans la mythologie hindoue, les sept étoiles de l'Ourse sont les sept sages). Arundhatī, par sa fidélité à son mari Vasiṣṭha, a obtenu une place auprès de lui. Dhruva est l'étoile polaire. Tous les devoirs védiques accomplis, les prêtres recevaient leur *dakṣiṇā* (honoraire) et bénissaient le couple avec de l'herbe *durbā* et du riz (1).

En revenant du pavillon de mariage, le jeune marié mettait pour la première fois du vermillon sur la raie de son épouse (2). Puis on plaçait sur la tête de cette dernière une *mauḍālā*, couronne d'or incrustée de bijoux. (La couronne du marié s'appelait *ṭopar* ; il la portait pendant la procession). On nouait le pan de la robe de l'épouse à l'écharpe de soie de l'époux (*gāṭchaḍā*) ou

(1) *Durbā* est une espèce d'herbe qui, une fois plantée, ne meurt jamais, mais se propage avec une grande rapidité. Elle est haute de cinq ou six pouces et très verte. Pour la bénédiction, on ne se sert que d'une tige d'herbe à trois brins. C'est le symbole d'une longue vie et d'une postérité assurée.

Dhān, riz non vanné, symbole de fertilité et d'abondance. On n'emploie que l'*āmān dhān* récolté en hiver.

(2) Voir J. A. S. B. Vol. XXIII, 3, 1927, art. de Kālīpada Mitra : « *Marriage Customs in Behar* ».

granthachāḍā (1), en symbole de leur union. Après les avoir aspergés d'eau, on les emmenait dans la maison pour jouer aux dés et prendre part au festin. Les deux jeunes mariés n'avaient pris que du lait et des fruits pendant toute la journée. La mère de la jeune fille avait jeûné également, mais non la mère du jeune homme.

Kṛttibāsa, dans son *Rāmāyaṇa*, dit, en décrivant les noces de Rāma et de Sītā, que les amies de la jeune épouse emmenèrent les mariés dans une chambre obscure où elles demandèrent à Rāma de prendre la main de Sītā. De peur qu'il ne la trouve pas et ne touche par mégarde ses pieds, Sītā fit sonner comme par hasard les bracelets de coquillages de sa main gauche. Les jeunes amies se réjouirent beaucoup de la première hésitation de Rāma et le taquinèrent pour avoir touché les pieds de Sītā. Le lit destiné aux jeunes époux était garni de fleurs (*kusum-çajjā* ou *phul-çajjā* (2) ; les *eo* de la famille et du voisinage, surtout les sœurs de la jeune épouse et ses amies, passaient le reste de la nuit dans la chambre nuptiale (*bāsarghara*), chantaient des chansons, taquinaient le jeune époux, défaisant ses longs cheveux et lui donnant de force du bétel. Dans le Bengale occidental, les époux n'étaient jamais laissés seuls pendant la première nuit et si accablés qu'ils fussent par la fatigue et le jeûne, on les forçait à veiller. Le matin, celles qui avaient passé la nuit dans la chambre nuptiale réclamaient au jeune époux le présent (*çajyā-tulānī*) qu'elles avaient coutume de recevoir.

Le père du jeune époux et ses amis portaient le lendemain du mariage après une cérémonie religieuse dite *Kuṣaṇḍikā*. Le jeune époux restait encore cinq jours, quelquefois huit, dans la maison de son beau-père, chaque jour étant marqué par quelque rite de femme, le tout appelé *bāsi-bibāha* (littéralement « mariage rassis ») ; les textes ne nous en fournissent pas la description (3).

(1) On l'appelait également *antabandha*, *Kabikaṇkaṇa Caṇḍī*, p. 139.

(2) Actuellement, c'est la troisième nuit que le lit est garni de fleurs et reçoit le nom de *phul-çajjā*.

(3) La description du mariage sur laquelle nous nous sommes appuyés, en

grande partie, est celle qu'on trouve dans le *Manasā Mangala* (*Padmā Purāṇa*) de Bijaya Gupta ; c'est donc un mariage du Bengale oriental au quinzième siècle. La description ci-dessous, que nous empruntons à Basanta. C. Bose (« *Hindu customs in Bengal* », pp. 29-75), montre que beaucoup des coutumes du xv^e siècle ont persisté dans la même partie du Bengale jusqu'à l'époque moderne (1875) : « Un prêtre pratique la veille certaines cérémonies dans la maison du jeune marié ; on frotte le front du jeune marié de pâte de santal blanc. Le reste de la pâte est envoyé à la maison de la jeune mariée, avec un *sāḍi* de coton ou de soie et des friandises. Le prêtre pratique une cérémonie semblable avec ce reste de pâte de santal dont il frotte le front de la mariée. Le soir, les femmes de la famille apportent de l'eau des maisons du voisinage et l'offrent à la déesse Kālī, protectrice contre tous les maux. Le lendemain, à l'aube, le marié et la mariée prennent du lait caillé, et des cérémonies sont pratiquées par les femmes des deux maisons, accompagnées de sons de conque et de musique. Ensuite le *ṣrādh* est pratiqué par un des parents. Le soir, un ou plusieurs parents de la jeune fille vont chercher le marié et le conduisent, suivi de ses proches, à la maison de la mariée. La procession est accompagnée de musique et d'illuminations... Quand le marié arrive à la maison de la mariée, le barbier le prend dans ses bras et l'emporte dans la maison, où il l'assied sur une étoffe de velours et l'entoure de trois coussins... Avant le commencement du mariage, le marié est emmené dans les appartements privés des femmes, où l'on s'assied sur une natte ou un tapis (la mariée en face de lui). Les femmes qui l'entourent pratiquent la cérémonie du *baraṇa* et le marié retourne à l'endroit où doit avoir lieu le mariage... Quand la cérémonie religieuse du mariage commence, tous les parents des deux familles l'entourent. Dans certaines familles, il faut que le mariage ait lieu à la belle étoile ; dans d'autres, dans un pavillon ou dans une chambre. Les prêtres récitent les formules nécessaires, que le père de la mariée ou son représentant répète ; puis le marié est invité à se tenir debout et la mariée tourne autour de lui sept fois. Dans certaines familles, un parent la prend dans ses bras et la tourne ainsi autour du marié ; quelquefois, dans le Bengale de l'Est, le marié et la mariée sont soulevés sur deux *piri* (tabourets) par des *naṣar*, serviteurs héréditaires... Alors, on met le marié et la mariée vis-à-vis l'un de l'autre. Le voile de la mariée est écarté et on invite le couple à se regarder... Puis on entoure d'un fil jaune le poignet droit de chacun des époux et le père de la mariée prononce la formule par laquelle il accorde sa fille à son gendre ; celui-ci répond, en promettant de veiller sur son honneur et de la protéger. Ensuite, il y a une cérémonie qui s'appelle *saptapadi*, l'épouse fait sept pas... Après cela, le marié reçoit un *dakṣiṇā* d'or... Quand le gendre a reçu le *dakṣiṇā*, le mariage est fini et les partis sont considérés comme légalement mariés. Après cela, le jeune époux est conduit aux appartements des femmes. Le couple s'assied sur une natte ou un tapis étendu sur le plancher et joue à un jeu de riz et de cowries qui symbolise la richesse... Après le jeu, un repas est servi au jeune couple, que l'on conduit ensuite au lit nuptial. Dans le Bengale oriental, il leur est permis de passer la nuit seuls, mais dans le Bengale occidental la chambre est pleine de femmes

Les jeunes époux passaient la deuxième nuit séparément ; cette nuit-là s'appelait *kāla-rāt*, la nuit noire. Ils passaient ensemble la troisième nuit (*ṣubha rāt*, nuit de bon augure) ; mais les femmes les surveillaient pendant des heures par les interstices des parois.

Le jour où ils devaient partir pour la maison du jeune époux était toujours profondément triste. La jeune épouse ne voulait pas quitter ses parents, ses tantes, ses frères et ses sœurs, sanglotait, tandis que tout le monde pleurait autour d'elle (1).

Avant de la laisser partir, sa mère la bénissait en mettant de l'herbe *durbā* et du riz sur sa tête, pendant que les femmes poussaient des cris de triomphe.

La ballade de *Māṇikatārā* nous décrit une coutume curieuse. *Māṇikatārā* pleure, silencieuse. Sa mère se lève, et, se tenant derrière elle, étend le coin de sa robe. *Māṇikatārā* prend de la terre d'un trou de souris et la jette des deux mains par-dessus sa tête dans la robe de sa mère, en disant que maintenant elle a payé sa dette envers sa mère. Le poète, qui est musulman, se moque de cette coutume des hindous : Est-ce qu'on peut payer ce qu'on doit à sa mère, même une seule goutte de son lait ? Et avec de la terre de souris ? (2).

qui taquinaient le marié toute la nuit. Il ne lui est pas permis de dormir — quelle coutume barbare ! Le lendemain du mariage, il y a une autre cérémonie qui s'appelle *bāsibibāha*. Les brahmanes adorent le soleil, et le couple, après s'être baigné, marche autour des quatre bananiers qui avaient été plantés la veille aux quatre coins de l'estrade. Au milieu se trouve un petit bassin. On y verse de l'eau et le couple y jette les anneaux de mariage ; puis il feint de les chercher dans l'eau boueuse. Après cette cérémonie, il n'y en a plus aucune avant le dixième jour : les époux sont conduits au milieu de l'estrade et on verse sur eux de l'eau qu'on avait puisée dans le bassin le premier jour et conservée dans un pot. Les cinq myrobolans, les brins de *durbā* et le riz qu'on avait donnés au marié au moment du mariage et qu'il avait noués dans un pan de son *dhuti* sont jetés. » Voir aussi : Bose, *The Hindoos as they are*. Chap. V (pp. 40-86).

(1) Cf. Tagore : *Lokasāhitya*, p. 31. Le poète montre que pour les parents le plus cruel est d'envoyer leur petite fille à la maison de son beau-père. Mais pourquoi la mère pleure-t-elle ? N'a-t-elle pas fait elle-même la même chose ? Sa douleur est aussi poignante que l'a été celle de sa mère lors de cette première séparation. Voir aussi *Sūryer Gān. Typical Selections*. Vol. I, p. 170.

(2) *Pūrba Banga Gītikā*. Vol. II, 2, p. 262. Vol. II, p. 246. Non moins curieuse

Quand le palanquin qui portait la jeune épouse arrivait chez son beau-père, la belle-mère et les *eo* de la maison et du voisinage l'accueillaient par la cérémonie du *baraṇa*, en lui touchant légèrement le front avec un van. On recevait les époux avec du riz et de l'herbe *durbā*, après avoir « effacé tous les maux » qu'ils pouvaient porter sur eux avec deux feuilles de bétel (*nir-manchana*). On les faisait asseoir sur deux tabourets décorés d'un *ālpānā* spécial. En recevant sa belle-fille, la belle-mère lui donnait des présents, de l'or, de l'argent, des bijoux, des vêtements. Pour la belle-mère, c'était le comble de la joie :

ki kara Binoder māo girete basiyā
tomār putra Binod āiche raidrete ghāmiyā.
ki kara Binoder māsī gharete basiyā
tomār Cānd Binod āse nayā bau laiyā.
ki kara Binoder māsī baisā tumi ghare
sonār chatra ānyā dhara Cānd Binoder çire.
dhān durbā diyā pare ārghiā puchiya
cānd mukh laila māye muchiyā muchiyā
māyer caraṇa bandyā yādu laiyā pāyer dhūtā.
pathe āite cānd mukh haiyāche kālā.
bau gaḍā laila māy piḍite basiyā
gharer Lakṣmī ghare māy laila tuliyā.
jayādi jukār dey pādār yata nārī
rākhila mangala ghaṭa Gangā jale bhari.
sonā rūpā diyā sabē bouyer mukh dekhe
khudī māsī yeṭhī yata sabe eke eke.
ei mate haila yata mangala ācāra

est une croyance qu'on trouve dans cette même ballade de *Māṇikatārā*. Les parents de *Māṇikatārā* viennent d'accepter *Bāsu* pour gendre. Ils lui servent un repas spécial. Le père est irrité contre sa femme parce que celle-ci commence par servir des légumes et autres aliments frits. Ne sait-elle pas, cette femme hindoue, que si elle sert d'abord des plats frits, sa fille sera malheureuse, à moitié morte dans la maison de son mari et que tous, gendre, belle-mère, belles-filles, seront « frits » ? Alors, la mère de *Māṇikatārā* retire de l'assiette de *Bāsu* tout ce qu'elle y avait mis. Vol. II, 2, p. 258. Vol. II, 1, p. 242.

*ei mata māyer sukh haila apār.
bādīr ṣobhā bāg bāgicā gharer ṣobhā beḍā
kuler ṣobhā bau sāṣuḍīr buk juḍā.
bau pāiyā Binoder mā parama sukhī haila
ghar girasthī yata sab yatane pātīla (1).*

- « Que fais-tu, mère de Binod, assise dans la maison ?
« Ton fils Binod est arrivé couvert de sueur par le soleil !
« Que fais-tu, tante de Binod, assise dans la maison ?
« Ton Cānd Binod arrive amenant la nouvelle belle-fille !
« Que fais-tu, tante de Binod, assise dans la maison ?
« Viens tenir l'ombrelle d'or sur la tête de Cānd Binod !
« Avec du riz et des brins de *durbā* la mère les accueillit;
« Elle effaça tous les maux sur leurs visages de lune,
« Honorant les pieds de sa mère, son chéri en prit la
poussière ;
« Le trajet avait noirci son visage de lune.
« La mère accueillit sa belle-fille et la fit asseoir sur un
tabouret ;
« Elle accueillit la Lakṣmī de la maison.
« Les femmes du voisinage poussèrent des cris de triomphe
« Et posèrent devant eux des pots de bon augure pleins
d'eau du Gange.
« Toutes les tantes (2), l'une après l'autre, se tournent vers la
jeune épouse,
« En lui offrant de l'or et de l'argent.
« Ainsi furent pratiqués tous les rites de bon augure.
« Ainsi le bonheur de la mère fut illimité.
« La beauté d'une maison est son jardin,
« Celle d'une chambre, ses parois.

(1) *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, 2, p. 67. Vol. I, 1, p. 57.

(2) *Khuḍī*, femme du frère cadet du père ; *māsī*, sœur de la mère ; *jethī*, femme du frère aîné du père.

- « La beauté d'une famille, la belle-fille qui rafraîchit le sein
de sa belle-mère !
« Ayant une belle-fille, la mère de Cānd Binod fut suprê-
mement heureuse.
« Elle arrangea avec soin toutes les affaires du nouveau
ménage. »

Le jeune marié donnait souvent une somme d'argent au père de la jeune fille. Cela s'appelait *paṇa* ; mais, le plus souvent, c'était le père de la jeune fille qui donnait le *paṇa*. Le *paṇa* reçu par le père de Kalaketu était de cinq roupies, cinquante noix d'arec, trois kilogrammes de mélasse. Dans la ballade de Māṇi-katārā, Bāsu donna à son beau-père trois cents roupies (1). Les présents de toute espèce qu'on faisait à la jeune mariée, à l'occasion de son mariage lui appartenaient en propre. Le mari n'avait aucun droit sur ce bien, qui s'appelait *strīdhana* (bien de la femme) et était à la disposition de la jeune épouse.

Parmi les présents donnés au jeune mari (*jautuka byabāhāra*) (2), on trouve non seulement des terres, de l'argent, des chevaux, des vaches, un palanquin, un lit, des vêtements de soie, des boîtes à bétel, des serviteurs et des servantes, mais quelquefois une sœur cadette de la jeune mariée. Ainsi Padunā fut donnée à Gopīcandra lors de son mariage avec Adunā, et Jānhabī à Nityānanda, qui épousa sa sœur Basudhā (3).

(1) Voir également le *Sūryer Gān*, où la mère pleure en nouant dans un pan de son *saḍī* les mille roupies qu'elle avait reçues pour sa fille.

(2) *Bauddha Gān o dohā*, Chanson 19. On y trouve une description vivante d'un mariage. Il y a une procession, de la musique et des tambours, mais seulement si le jeune marié est d'une haute famille. Beaucoup de gens l'accompagnent. On lui donne également une sorte de *jautuka*.

(3) D'après *Gopīcandrer Gān*, Vol. II, p. 476, Padunā demande à Gopīcandra au moment où il va quitter ses épouses pour la vie d'ascète, quelle est sa position légale. Le roi lui donne une partie de ses biens, mais moins qu'aux autres trois épouses.

Nityānanda Baṇṣa Bistār: *Jautuka lailām tomār kanistha duhitā* : « Je prends ta fille cadette en présent de noces ».



Kabikaṅkaṇa est le seul poète qui ait décrit un rite vulgaire pratiqué à l'occasion du second mariage, par les femmes et les hommes, quand une jeune épouse atteignait la puberté (*puṣpot-saba*). Les hommes et les femmes de la famille et du voisinage se livraient, séparément, à des réjouissances à peu près semblables. Le rite consistait à se jeter de la boue et de l'eau ; les femmes, en outre, poussaient des cris de triomphe, sonnaient de la conque, chantaient des chansons d'amour (*madana-gīta*) (1) et dansaient.

Après ces rites (dont quelques-uns de mauvais goût) (2), le prêtre célébrait la cérémonie du second mariage (*punarbibāha*). A partir de ce moment, les époux commençaient leur vie conjugale.

2. — Rapports entre belle-mère et belle-fille. — Effets de la polygamie. — Nostalgie de la jeune épouse.

Désormais, la famille de l'époux était celle de l'épouse, la maison du beau-père le lieu le plus sacré pour elle. Jusque là, la belle-mère en avait été la maîtresse, elle tenait à le rester ; aussi la belle-fille ne pouvait-elle prétendre qu'à un rôle effacé et secondaire : elle devait considérer sa belle-mère comme sa propre mère, la servir continuellement, apprendre d'elle la science du ménage et, surtout, lui être soumise et agir selon sa volonté.

(1) Le poète a négligé de nous en donner un exemple.

(2) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 549.

Basanta C. Bose, dans son livre « *Hindu customs in Bengal* », p. 77, nous donne une description de ce jeu comme on le pratiquait en 1875, quand il était jeune homme. Le récit ressemble beaucoup à celui de Kabikaṅkaṇa.

Ce n'est que lorsque la belle-mère vieillissait et pour lui permettre de se reposer, que la jeune épouse assumait la responsabilité de la maison, mais sans pour cela être déchargée de sa tutelle ; elle devait continuer à lui demander son avis sur tout et à rendre compte de tout.

Peu après le mariage de Kālaketu et de Phullarā, Dharma-ketu et Nidayā, père et mère du jeune époux, renoncèrent à l'administration de la famille pour vivre dans la retraite. Phullarā les servait nuit et jour ; elle allait au marché vendre le gibier, préparait les repas, mais rapportait à Nidayā tout ce qu'elle avait fait au marché ou dans la maison, lui demandant conseil sur toutes choses. A l'heure des repas, elle servait son beau-père et sa belle-mère, puis son mari et ne mangeait qu'après. Nidayā était très heureuse. Elle restait assise sur son lit pour prendre le lait caillé, le miel et les friandises préparées par Phullarā. Ainsi le beau-père pouvait se livrer à la méditation sur Çiva et allait tous les jours assister à la lecture des Purāṇa chez son *guru* (maître spirituel). Quelques années après, les beaux-parents allèrent finir leur vie à Bénarès, la ville sacrée, Kālaketū et Phullarā leur envoyèrent de l'argent tous les mois (1).

Dans la ballade de Maluā, nous trouvons de même un exemple d'attachement de la belle-fille à la belle-mère. Lorsque ses frères vinrent la prier de les suivre à la maison paternelle et de quitter la misère pour l'abondance pendant l'absence de son mari, la jeune femme répondit :

*çvaçura bāḍit thākbām āmi kariyāchi man
sei ta āmār Gayā Kāçī seita Bṛndāban.
mā bāper sebā kara tomrā pañca bhāi
çvāçurīr seba kairā dharma āmi cāi.
gharete āchaye buḍā thuiyā kemane yāibām
māyerē kahio āmi seikhān na thākbām.
pañca bhāīyer bau āche dekhyā tārār mukh*

(1) *Kabikāṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. I, p. 140-141.

*kichu ta māyer tabu thāṇḍā raiba buk.
buḍā ṣvāṣuḍī āmār putra nāi ghare
ki dekhyā māyer kao ei duḥkhu pāṣare (1).*

- « Je resterai dans la maison de mon beau-père, je l'ai décidé;
« C'est mon Gayā et mon Kācī (2), c'est mon Bṛndāban.
« Vous, mes cinq frères, servez nos parents !
« Je veux remplir mes devoirs en servant ma belle-mère.
« Comment puis-je abandonner ma belle-mère âgée et la laisser
seule dans la maison ?
« Dites à ma mère que je n'irai pas chez elle.
« En regardant les visages de ses cinq belles-filles,
« Ma mère peut apaiser en partie sa douleur ;
« Mais le fils de ma vieille belle-mère n'est pas à la maison,
« Comment peut-elle oublier sa douleur ? »

Avant de se noyer, quand elle fait ses adieux à sa belle-mère, elle l'appelle :

ṣata janmer māo

« Mère de cent existences. » (3).

Son grand vœu, c'est de l'avoir pour belle-mère dans chacune de ses existences ultérieures ; en d'autres termes, elle désire, comme toute femme hindoue, le même mari dans chaque vie.

Les rapports entre la belle-mère et la belle-fille étaient donc généralement amicaux. La belle-mère était heureuse d'avoir une jeune compagne qui mettait de la gaieté et de la vie dans la maison. Le désir de beaucoup de belles-mères était d'avoir le plus de belles-filles possible.

La mère de Caitanya dit :

*Kamal puṣper gandha kṣaṇe kṣaṇe pāy
parama bismita āi cinten sadāy.*

(1) *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, 2, p. 79. Vol. I, 1, p. 66.

(2) Bénarès.

(3) *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, 2, p. 75.

*āi cinte, « bujhilām kārāṇa ihār
kanyāy adhiṣṭhān āche kamalār.
ataeb jyoti dekhi padma gandha pāi
pūrba prāy daridratā duḥka ebe nāñi.
ei Lakṣmī badhū āsi gr̥he prabeṣile. » (1).*

« Une odeur de lotus se répand à tout instant,
« La mère en reste toujours étonnée ;
« Puis elle pense : « J'en ai compris maintenant la raison,
« Ma belle-fille est assise sur un lotus (2).
« C'est pourquoi je vois une lumière et sens l'odeur
d'un lotus ;
« La pauvreté qui nous éprouvait auparavant a disparu
« Dès l'instant où cette Lakṣmī est entrée dans la
maison. »

Mais il arrivait parfois qu'une jalousie surgissait entre la belle-mère et la belle-fille. Avant le mariage de son fils, la mère avait joui de son affection tout entière. Maintenant, une autre était venue l'arracher de ses bras. Qu'il opposât sa volonté à celle de sa mère, cette nouvelle attitude et les arguments dont il se servait étaient dictés par sa femme (3). La vie familiale devenait alors orageuse. La belle-mère, véritable tigresse, soumettait sa belle-fille à un régime sévère, contre lequel celle-ci essayait de se révolter. Elle était blâmée pour la moindre faute.

*bau bhāṅgle sarā gela pādā pādā
ginni bhāṅgla nādā, o kichu nay dādā (4).*

« Si la belle-fille casse un couvercle, la nouvelle se
répand dans tout le voisinage.

(1) Bṛndāban Dās : *Çrī Çrī Caitanya Bhāgabat*, p. 46.

(2) C'est-à-dire, elle est la déesse Lakṣmī.

(3) *Typical Selections*. Vol. I, p. 54 (*tomār budhi nay badhū sakalar cakra*, « ceci n'est pas de toi, ce sont les suggestions des belles-filles »).

(4) *Dāka puruṣer kathā*.

« Si la belle-mère casse un grand pot, ce n'est rien,
mon frère ! »

Dans les poèmes sur Gopīcandra, nous trouvons un cas particulier. La mère veut arracher son fils à ses femmes pour l'envoyer à la forêt pratiquer l'ascétisme. Les belles-filles, désirant ardemment la mort de leur belle-mère Mayanāmatī, l'empoisonnent, et, aussitôt qu'elles la savent morte, se mettent à danser.



Souvent, la jeune épouse trouvait, dans la maison de son mari, non seulement une belle-mère, mais aussi une ou plusieurs autres épouses (*satīn*). Dans une société où la polygamie était permise, il arrivait souvent que deux ou plusieurs épouses étaient obligées de vivre ensemble et de partager l'amour de leur mari ; quelquefois, elles étaient sœurs, telles Adunā et Padunā, femmes de Gopīcandra ; Basudhā et Jānhabī, femmes de Nityānanda ; Çrī et Sītā, femmes d'Advaita ; d'autres fois, elles étaient cousines, telles Lahanā et Khullanā, femmes de Dhanapati.

Le plus grand vœu qu'une jeune fille faisait au cours de ses *bratā* était d'obtenir un bon époux et de ne jamais avoir d'épouse rivale, car on pensait en général que deux *satīn* devaient être forcément jalouses l'une de l'autre et se quereller.

nim tito, nisunḍa tito, tito mākāl phule
tāhār adhika tito, kanyā, bon satīner ghar (1).

« Le *nim*, la *nisunḍa*, la fleur de *mākāl* sont amers,
« Mais plus amère encore, ô jeune fille, est la maison d'une
rivale. »

(1) Cité dans le recueil de vieilles chansons populaires réunies par Tagore (*Lokasāhitya*, p. 25). V. *infra*, p. 124 (4).

*satīn āila ghare haila sarbanāç
sāper saṅgati yena haila girabās.
ye nārīr satīn ghare tār nāi sukh
bidhātā leikhyāche tūre janmabharā dukh.
pālañke çuile yena kātā phuṭe gāy
hājār sukhe thākle tabu sukh nāhi pāy.
gharete āgun lāgle pūrā kare chāi
satīn thākile ghare janme sukh nāi (1).*

- « Avec une rivale, la ruine est venue dans la maison.
« On vit avec un serpent.
« Il n'y a pas de bonheur pour celle qui vit avec une rivale,
« Le Destin a tracé sur son front une vie pleine de douleur.
« Quand on se couche, des épines percent le corps.
« Même dans le bien-être le plus parfait, on n'est jamais
heureux.
« Le feu, quand il attaque une maison, la réduit en cendres,
« Il en est de même du bonheur quand il faut vivre avec
une rivale. »

Cependant, à lire les *Caṇḍīmangala* de Mādhabācārya et de Kabikañkaṇa, nous constatons que les hommes ne semblaient pas considérer un premier mariage comme un obstacle à un second : seules, les femmes étaient de cet avis.

Voyons l'attitude de la mère.

Lakhapati (2), père de Khullanā, vient de recevoir une proposition de mariage pour sa fille. Rambhabatī, sa femme, lui demande comment il peut, lui, un homme cultivé, envoyer sa fille dans un ménage où il y a déjà une épouse ? Cette dernière, d'ailleurs, ne leur est pas étrangère, elle est leur nièce. Pourquoi l'incommoder en lui donnant une rivale ? Pourquoi Lakhapati ne choisirait-il pas un jeune homme ? Il pouvait attendre encore pour marier sa fille. S'il arrangeait ce mariage, elle, la mère, se

(1) *Pūrba Banger Gītikā*. Vol. II, 2, p. 108. Vol. II, 1, p. 105.

(2) Ou Lakṣmapati.

noierait avec sa fille dans le Gange. Elle ne consentirait jamais à la livrer à une épouse rivale.

Et l'attitude du père ?

Lakhapati répond : Supposons qu'un jeune homme épouse notre fille, qui l'empêchera de prendre une seconde épouse, s'il le désire ? Alors, Khullanā aura une rivale ! D'ailleurs, il était écrit dans son horoscope qu'elle serait donnée en mariage à un homme déjà marié.

La mère est obligée de céder.

Quels sont les sentiments de l'épouse qui va être supplantée ?

Lahanā apprend par hasard que son mari a l'intention de se marier une seconde fois. Elle recourt à toutes sortes d'intrigues pour essayer de faire rompre les pourparlers. Elle est prête à donner une boucle d'oreilles en or à quiconque l'aidera.

Et comment le mari prépare-t-il sa femme à cette nouvelle ?

Après avoir été accepté par ses futurs beaux-parents, il revient chez lui pour obtenir la permission de sa femme et l'apaiser. Il connaît son pouvoir, il sait qu'il peut la charmer par ses paroles. Aussi Dhanapati commence-t-il par louer la beauté de Lahanā : n'est-ce pas dommage de l'exposer à la fumée de la cuisine ? « Pour un éclat de verre fragile, elle a négligé un joyau. » Il n'y a pas de femme dans la maison qui puisse l'aider. Si elle veut, il est prêt à épouser une jeune fille qui allégera sa charge en devenant sa servante. Lahanā proteste d'abord et montre son ressentiment ; mais Dhanapati lui témoigne sa profonde affection en lui offrant des présents, des bijoux et des robes de soie. Lahanā s'apaise ; elle ne peut plus être fâchée, elle donne joyeusement son consentement.

A en juger d'après la littérature du moyen-âge, les épouses ne se querellaient pas toujours. Il y avait parfois entre elles une véritable affection, une harmonie parfaite. Dans les contes du folklore et dans les ballades, l'épouse supplantée témoigne souvent d'une grandeur d'âme et d'une abnégation incomparables, alors que la cruauté de la rivale est révélée dans toute sa nudité. Ce qui

nous frappe est le caractère faible du héros, qui se laisse conduire par les circonstances.

Kabikañkaṇa présente sous des couleurs réalistes plutôt qu'idéales les rapports quotidiens entre les rivales ; il nous donne une idée de ce que devait être généralement l'attitude réciproque des deux épouses au seizième siècle. Bhāratacandra, dans son *Annadāmangala*, enseigne qu'il ne doit pas y avoir de querelles entre les femmes de la même famille, même lorsqu'elles sont rivales, parce que les déesses de l'abondance et de la prospérité (Annapūrṇā et Lakṣmī) ne restent jamais dans une maison où règnent de si mauvaises mœurs.

Selon la coutume du pays, l'épouse supplantée attendait les nouveaux époux assise sur le seuil de la maison et les empêchait d'entrer. Ainsi fit Lahanā à l'arrivée de Dhanapati et de Khullanā.

Pourtant, les rapports entre les deux épouses furent d'abord des plus heureux. Le mari, sur l'ordre du roi, partit en voyage. Tous les matins, Lahanā, l'épouse aînée, après avoir oint Khullanā d'huile d'*āmlakī* (myrobolan) et de safran, lui faisait prendre son bain dans de l'eau apportée à cet effet, au lieu de l'envoyer se baigner à la rivière. Elle tressait ses longs cheveux et les ornait de fleurs de *mālātī*, préparait elle-même les repas de Khullanā et lui faisait du *pāyasa* (riz au lait) et des *piṭhā* (gâteaux) qu'elle lui servait elle-même, pendant qu'une servante l'éventait.

Lahanār Khullanā prāṇa.

« Khullanā était l'âme de Lahanā. »

L'amitié de ces deux épouses, raconte le poète, était parfaite. C'était comme un diamant serti d'or. La domestique elle-même en était étonnée et avait grande envie de les séparer. Une servante qui reste dans une maison où les deux épouses ne se querellent jamais est vraiment folle ! Aucune chance de gagner la faveur de l'une au détriment de l'autre. Si Lahanā et Khullanā continuaient à vivre dans une si parfaite entente, elle serait obli-

gée de les servir toutes deux et serait grondée sans recours si elle négligeait ses devoirs. Elle résolut donc de désunir ses deux maîtresses ; elle empoisonna l'esprit de Lahanā : Elle était en train de nourrir un serpent avec du lait. Une tigresse, un serpent et une épouse rivale ne s'apprivoisent jamais ; à la longue, ils vous tuent. Khullanā était jeune et belle. Si Lahanā continuait à la soigner ainsi, elle deviendrait plus belle encore, et, à son retour, le mari deviendrait son esclave. Alors, la pauvre Lahanā ne serait plus pour eux qu'une cuisinière ! Lahanā, vivement impressionnée, devint inquiète. Elle céda enfin aux mauvaises suggestions de la servante ; elle se fit adresser une fausse lettre dans laquelle Dhanapati lui disait d'envoyer Khullanā aux champs garder les chèvres. Khullanā ne voulut pas y croire ; les deux épouses se mirent alors à se quereller et à s'arracher les cheveux. Par la faveur de Caṇḍī, Khullanā, après un séjour à la forêt, finit par se réconcilier avec Lahanā, car la dévotion à la déesse gagnait l'affection d'une rivale. Les deux épouses virent renaître la tendresse des premiers jours. Lahanā se remit à soigner Khullanā. Elle disait : « Dans un ménage où les *satin* vivent ensemble, il y a forcément des querelles ; il ne faut pas y faire attention. »

Mādhavācārya relate un incident qui nous permet de juger de leurs rapports (1). Lahanā a préparé pour Khullanā un mets délicat, la tête d'un *rui* (sorte de poisson) ; mais la jeune femme ne veut pas l'accepter : c'est à Lahanā de le manger. Cela lui ferait autant de plaisir qu'un cadeau de cent mille roupies ! Pendant cette amicale dispute, le chat, qui guettait l'aubaine, saisit la tête et l'emporte.

Une tendresse profonde, une entente parfaite, règnent de même entre Menakā et Bheluā. Avant de rencontrer Bheluā, Madana avait aimé Menakā, qui avait *ākhite bāndhiyā rākhche parabhāṭiya tārā* (2) « emprisonné l'étoile du matin dans ses yeux. »

(1) *Typical Selections*. Vol. I, Mādhavācārya. *Caṇḍī Kābya*, p. 333.

(2) *Pūrba Banger Gītikā*. Vol. II, 2, p. 177.

Menakā apprend que Bheluā est devenue la bien-aimée de Madana ; elle ne l'en aime que davantage. Elles sont de futures *satin*, mais s'entendent à merveille :

duiyer maner kathā duyete bujhila
dui jane mane prāṇe ek haye gela.
khāite çuite kanyā haila saharā
Bheluā bine nāhi bujhe Menakā sundarī.
ek çayyāy dui jane karaye çayan
ek ta nadīr ghāṭe kare duiye chān.
ek thālāy baiyā duiye bādā bhāt khāy
ek aṅga haila yeman tārā duijanāy (1).

- « L'une comprenait la douleur de l'autre ;
« Elles n'étaient qu'une pensée et qu'une âme.
« Elles partageaient les repas et le lit.
« La belle Menakā ne pouvait exister sans Bheluā.
« Elles dormaient sur le même lit,
« Elles se baignaient en même temps sur les marches
de l'étang,
« Et mangeaient dans la même assiette.
« On aurait dit qu'elles avaient un seul corps. »

A son retour, Madana les épousa toutes les deux. Ces deux femmes avaient l'âme si grande qu'elles ne connurent jamais la jalousie. Leur vie à trois fut parfaite.

eirūpe Bheluā ār Menakā sundarī
soāmir saṅge bañce dibasa çarbasī.
maner ākāṅkṣā yata haila pūraṇ
duinārī pāila sādhu maner matan.
tin jane melamiçi parāṇe parāṇ (2).

(1) *Purba Baṅger Gītikā*. Vol. II, 2, p. 178. Vol. II, 1, p. 166-167.

(2) *Ibid.* Vol. II, 2, p. 206-207. Vol. II, 1, p. 188.

« Ainsi Bheluā et Menakā la belle
« Passaient avec leur mari leurs jours et leurs nuits,
« Tous les désirs de leur cœur satisfaits.
« Toutes les deux obtenaient du marchand tout ce
qu'elles désiraient.
« Ils vivaient tous les trois l'âme unie. »



Cependant, dans beaucoup de cas, les relations entre les femmes devaient être bien moins idéales. C'était alors, entre les rivales, une lutte, sourde ou déclarée, au cours de laquelle on avait souvent recours à des procédés de magie.

Les *dākinī* de Kāmariūpa et les femmes des chasseurs qui habitaient les forêts, savaient préparer des philtres et connaissaient des charmes pour gagner l'amour du mari.

L'épouse désirait d'abord gagner pour elle seule tout l'amour du mari, le rendre esclave au point que, même outragé par elle, il ne l'en aimât que davantage (*baçikaraṇa*). Elle désirait en outre non seulement que l'époux se brouillât avec sa rivale et s'éloignât d'elle, mais encore qu'il arrivât à cette dernière quelque malheur (*uccāṭana*).

Bien que le dévouement, la fidélité, les paroles douces, les sourires, les repas bien préparés et bien servis fussent les meilleurs moyens de gagner et de conserver l'amour du mari, la mère, au moment du mariage, initiait sa fille à la pratique de certains charmes qui devaient écarter d'elle tout danger de rivalité de la part d'une *satin* et lui assurer le bonheur conjugal.

Le jour, l'heure et la manière de pratiquer les sortilèges avaient très souvent une grande importance : le samedi et le mardi étaient des jours particulièrement propices ; minuit était une heure favorable ; la nudité était nécessaire pour la réussite de certains sortilèges (1). Presque tous les actes prescrits au cours d'un rite magique étaient symboliques.

(1) *Kabikaṇkaṇa Caṇḍī*, Vol. II, p. 447. Voir aussi Crooke, *Religion and Folklore of Northern India*, p. 71.

La jeune épouse devait :

Mettre dans une écuelle d'argile non cuite du lait d'ânesse caillé ; avec ce lait, faire un signe sur le front du mari qui, désormais, obéirait à l'épouse comme l'âne d'un blanchisseur à son maître (1).

Donner à sa *satin*, le mardi, un mélange de fiel de serpent, de fiel de *rohita* (sorte de poisson) et d'*iṣāg* (plante sauvage), moyen sûr de rendre la *satin* malheureuse (3).

Apporter à la maison (les cheveux épars) une tête de brebis fraîchement tuée ; mettre du collyre de mercure (*rasa*) autour de ses yeux. Le mari, doux et soumis, regardera sa femme d'un « œil de brebis morte ». (Ici le mot *rasa* a un double sens ; il signifie à la fois mercure et désir) (4).

Allumer une lampe dans le temple de Durgā ; apporter une corde qui a servi à brider un buffle sacrifié à Durgā. Replier cette corde huit fois et en toucher le front du mari qui deviendra aussi soumis qu'un buffle (5).

L'épouse aînée, pour combattre sa jeune rivale, devait :

Prendre de la bave de bœuf ; la mélanger dans une feuille de bétel avec de la chaux, puis, avec du bétel mâché par une brebis ; donner ce mélange à manger au mari ; il deviendrait comme un *suka* (perroquet) dans une cage (c'est-à-dire répéterait fidèlement ce qu'on lui aurait appris) (6).

Prendre un peu de *haritāl* (fard jaune) sur le visage de l'idole représentant Durgā, puis cueillir un peu de *berājāl* (sorte de cactus) pendant une éclipse de lune et appliquer ces deux choses sur son front. Elle sera adorée comme Durgā elle-même (1).

(1) *Kabikāṣkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 390.

(2) *Rohita* (ou *rui*), *cyprinus denticulatus*.

(3) *Ibid.*, p. 391.

(4) *Ibid.* Vol. II, p. 391.

(5) *Ibid.*, p. 392. Aux Indes, les buffles sont conduits par une longue passée dans un trou pratiqué dans leurs narines.

(6) *Ibid.*, p. 447.

Vers la fin de la nuit, aller, toute nue, chercher des concombres dans un terrain où l'on brûle habituellement les cadavres, et cueillir des orties noires sur le tombeau d'un musulman ; le mari en fera une pâte dont il barbouillera les vêtements de l'épouse rivale, qui deviendra immédiatement un objet de haine (1).

Faire une pâte avec du santal, des os de serpent et des os de mangouste (deux animaux ennemis par excellence) ; en mettre un peu sur le front du mari, ainsi que sur celui de la rivale. C'est le charme le plus efficace pour détrôner la rivale et l'éloigner à jamais du mari (2).

Mettre du noir de fumée sur une feuille de *bilva* ; sacrifier un chat noir sur le seuil de la maison ; prendre de la graisse de marsouin, des os de porc et de vautour, la peau d'un serpent, la tête d'un éléphant, le sang d'une sangsue et d'un corbeau blanc, la bile d'un chien, les ongles d'une tortue et les dents d'un crocodile, un hibou qui habite le creux d'un arbre, les entrailles d'un lézard, les ailes d'une chauve-souris, les épines d'un porc-épic. Brûler le tout ensemble au croisement de trois chemins ; faire avec la cendre un signe sur son front. Infaillible pour gagner l'amour du mari ! (3).



La petite fille, mariée très jeune, s'habituaît vite à sa nouvelle famille. Quelquefois, cependant, (probablement quand ses rapports avec sa belle-mère ou ses *satīn* n'étaient pas très amicaux), elle éprouvait la nostalgie de sa maison natale, de sa mère, de

(1) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 447.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, p. 448.

ses frères, de ses sœurs. Elle rêvait aux mets préparés par sa mère ; il y avait si longtemps qu'elle n'y avait goûté :

*sumangalasūtra kare āilū tomār ghare
pūrṇa haila batsara chay sāt
dūra kara aparādh pūraha āmār sādḥ
māyer randhane khāba bhāt* (1).

« Six ou sept années se sont écoulées depuis le jour où
je suis venue chez toi,
« Le cordon de bon augure à mon poignet.
« Pardonne-moi et remplis mon désir :
« Je veux manger du riz préparé par ma mère ! »

Mais c'était surtout la mère de la jeune épouse qui souffrait de la séparation. Alors le père allait voir la jeune femme dans sa demeure lointaine ; sa mère, disait-il, pleurait toujours l'absence de leur « étoile perdue » (*hārā tārā*) (2) ; leur fille était la prune de leurs yeux ; la maison sans elle était sombre ; étant vieux, ils ne pouvaient venir la voir souvent ; aussi demandait-il à son gendre la permission d'emmener sa fille pour quelques jours.

Le mari (Çiva, dans le poème que nous citons), commence par se fâcher : il n'a pas été séparé de sa femme depuis leur mariage et ne peut vivre sans elle. A la fin, il consent à la laisser partir, mais pour trois jours seulement ; il viendra lui-même la chercher le troisième jour (3). Chaque année, partout dans le Bengale, on célébrait cette fête de famille dans la Durgā-pūjā. Sa popularité a persisté. Umā, la petite fille de la maison, vient passer ces trois jours chez ses parents. Tout le monde se réjouit ; mais le troisième jour, il faut lui dire adieu, elle va retourner chez son mari.

(1) *Kabikaṇṭha Caṇḍī*. Vol. I, p. 39.

(2) *Typical Selections*. Vol. I, p. 150. (*Kālikā mangala*, Dvija Kālidās ; xviii^e siècle).

(3) *Ibid.*, p. 155.

D'après les ballades, les jeunes épouses, bien que vivant dans la misère et l'indigence la plus complète, refusent de s'en aller chez leurs parents, même quand leurs maris les implorent de le faire. Elles montrent la même fidélité que Cintā, héroïne d'un conte du *Mahābhārata* bengali, qui dit que dans la pauvreté son mari a d'autant plus besoin de sa présence et de son aide (1).

Cette union intime des époux se resserre plus étroitement encore à partir du jour où elle est consacrée par la naissance d'un enfant.

3. — La Maternité.

En devenant mère, la jeune femme atteignait au comble de ses vœux et à sa situation familiale et sociale la plus haute ; c'était alors qu'elle devenait *eo*, heureuse, respectée, honorée, recherchée. L'*eo* avait un rôle important dans les fêtes et les cérémonies familiales. On rassemblait des *eo* pour l'*annaprāṇa* de l'enfant, jour où on lui donnait son premier riz ; les *eo* allaient alors de maison en maison quêter de l'eau pour le baigner et l'entouraient pendant la fête (2).

Nous avons vu, plus haut, la part importante que les *eo* prenaient aux cérémonies de mariage. Le nom même, nous l'avons également vu, figure dans presque tous les *brata*. Les signes extérieurs d'une *eo* étaient une marque de vermillon sur le front et, surtout, sur la raie, des bracelets de coquillages et, en particulier, un bracelet de fer (*noā*). Telle était l'importance du vermillon sur les cheveux qu'on trouve le mari appelé *çither sindur* (vermillon de la raie), c'est-à-dire celui dont seule la vie permet de porter cette marque (3). Si la femme avait le malheur de survivre à son époux, elle ne portait plus ni vermillon, ni bracelets de coquillages et de fer. On ne concevait rien de plus attrayant

(1) Kācī (rāma) Dās : *Mahābhārata*, p. 366.

(2) Br̥ndāban Dās : *Çrī Çrī Caitanya Bhāgabat*, p. 17.

(3) *Gopīcandrer Gān.* Vol. II, p. 453.

et de plus charmant qu'une jeune épouse jouissant de l'amour de son mari et tenant un fils dans ses bras. Sa présence était considérée comme de bon augure et devait porter bonheur.

Pour les époux hindous, ne pas avoir de fils était le plus grand désastre de la vie. On appelait *ātkuḍa* l'homme qui n'en avait pas ; c'était une injure. On disait qu'il irait certainement au *punnām* (enfer réservé aux *ātkuḍa*) (1). Parler à un tel homme détruisait tout le mérite spirituel qu'on avait acquis. Le rencontrer le premier, le matin, était signe de malheur. De nombreux contes du folklore ont pour sujet l'histoire d'un roi ou d'un marchand *ātkuḍa* qui obtient un fils en suivant les conseils d'un *sannyāsi* (ascète). Si un homme épousait deux femmes à la fois, celle qui accouchait la première d'un enfant mâle était la plus honorée dans la famille et dans la société. Il était permis de prendre une seconde épouse si la première n'avait pas de fils. Dans ce cas, une épouse était toujours contente d'accepter une *satī*.

Ce désir avait une double raison :

D'abord, le fils était, dans la famille hindoue, d'une importance unique, parce qu'il maintenait l'honneur et les traditions de la famille, surtout au point de vue religieux ; c'était lui qui assurait le salut de son père et de ses ancêtres en allumant le bûcher funéraire, en offrant des *piṇḍa* (boulettes de riz) pendant la cérémonie de *grāddha* (commémoration des mânes), et en faisant tous les jours des libations d'eau (*tarpaṇa*).

De plus, c'était lui qui était l'héritier du père, et la mère ne pouvait hériter que par lui. La fille ne devenait héritière que s'il n'y avait pas de fils, mais au mécontentement de tous, parce que la propriété passait à une autre famille, celle du gendre.

La mère possédait tous les droits quant aux présents qu'elle avait reçus au moment de son mariage et par la suite ; c'était sa propriété privée (*strīdhana*) (2). Elle seule pouvait en disposer

(1) Ghanarāma : *Dharmamangala*, p. 28.

(2) V. *supra*, p. 91.

comme elle l'entendait. Sa fille en devenait presque toujours l'héritière.

Toutes ces conceptions sont exprimées dans les paroles de Ranjābatī à son mari : « Une maison sans fils est comme de l'eau sur une feuille de lotus. La vie de celui qui n'a pas de fils est aussi incertaine qu'une bulle d'air à la surface de l'eau. Ses ancêtres gémissent parce que le *piṇḍa* et le *tarpaṇa* cessent. Sa vie est misérable ; on évite de regarder son visage ; on l'appelle *āṭkuḍa*. » (1).

Une femme était prête à tout pour obtenir un fils, quel qu'il soit. Ranbājatī dit à Rāmāi Paṇḍit :

kānā khōḍā putra ha'k tabu duḥkha ghuce.

« Même un fils borgne ou boiteux écarte la tristesse. »

Elle commençait par consulter les matrones qui lui indiquaient des sortilèges et lui donnaient des drogues. Elle adorait Çiva ; elle faisait célébrer par les prêtres une cérémonie nommée *çānti*, dont le but était d'apaiser les planètes malveillantes. Elle observait des *brata* et des jeûnes, elle adorait Śaṣṭhī et promettait à la déesse de faire construire une plateforme en maçonnerie tout autour de l'arbre au pied duquel on avait coutume de l'adorer (2). Elle attachait des amulettes à chaque partie de son corps et interrogeait tous les astrologues du pays. D'après le *Dharmamangala*, Ranjābatī s'immola sur un pieu qui lui transperça la poitrine, afin d'apaiser Dharma et d'obtenir un enfant mâle.

Si la femme était recherchée, honorée, quand elle avait un fils, par contre, elle était tenue éloignée de la famille pendant l'accouchement.

On faisait bâtir à cette fin une chambre spéciale ou une petite cabane (*ātur ghara*), qui devait être séparée de toutes les autres maisons. Quiconque s'approchait de la chambre natale, devait se baigner immédiatement, car la femme, la chambre et tout ce

(1) Ghanarāma : *Dharmamangala*, p. 31.

(2) *Ibid.*, p. 29.

qu'elle contenait étaient impurs (tabou). Cette impureté se prolongeait cinq jours après la naissance de l'enfant. Dans la chambre natale, on plaçait des objets de bon augure, tels que les *aṣṭā dhātu* (huit métaux) et une *ṣilā* (pierre à broyer les épices) (1).

Les cérémonies pré-natales et natales étaient très nombreuses.

La première avait lieu au cinquième mois de la grossesse et s'appelait *pañcāmṛta bhakṣaṇa*, parce qu'on faisait manger à la mère un mélange de « cinq nectars » : lait caillé, lait, ghi, sucre et miel, préalablement béni par le prêtre et administré à la future mère pour lui donner de la force, ainsi qu'à son enfant. Cette cérémonie était canonique, mais ne comptait pas parmi les dix *saṃskāra* (2).

Le *sādhabhakṣaṇa* du neuvième mois était un *striācāra*. On permettait à la jeune femme de manger son *sādha*, c'est-à-dire un plat de son choix. La belle-mère préparait une fête à cette occasion et l'on invitait à un repas composé principalement de *piṭhā* et de *pāyasa* (gâteaux et riz au lait), toutes les femmes de la famille et leurs amies, qui offraient des cadeaux (robes, gâteaux, fruits). Aucun prêtre n'était invité ; cette fête concernait uniquement les femmes. Presque tous les ouvrages s'accordent à donner une liste des mets préparés pour la jeune femme. Si la famille était pauvre ou s'il n'y avait pas d'autre femme, c'était le mari lui-même qui faisait cuire le *sādha* (3).

Dans le *Caṇḍīmangala*, une femme brahmane administre par le nez une potion qui doit faire naître un enfant mâle et on appelle des astrologues pour savoir si l'enfant sera un garçon ou une fille (4).

Le *Janmakhaṇḍa* du *Gopīcandrer gāna* décrit une sage-femme

(1) *Kabikaṇḍa Caṇḍī*. Vol. II, p. 356. Nous trouvons dans le *Bauddha Gān o Dohā*, chanson 20, le mot *anta-uḍi*, qui veut dire « chambre natale ». Celle-ci était tabou, même à cette époque-là.

(2) Ghanarāma : *Dharmamangala*, p. 50. Voir aussi Bose : *The Hindoos as they are*. Appendice. Note A, p. 405-312.

(3) *Kabikaṇḍa Caṇḍī*. Vol. I, p. 127.

(4) *Ibid.*, p. 125.

nommée Sonā Dāi (1). Appelée auprès de Mayanāmatī, elle fit une toilette soignée ; elle oignit ses cheveux de deux espèces d'huile (*Rāma tela* et *Viṣṇu tela*) ; puis elle noua dans un pan de sa robe neuf cowries (petits coquillages employés en guise de monnaie) et attacha à sa taille un petit sac de bétel (*guā khocā biṇi*). Arrivée auprès de Mayanāmatī, elle demanda une feuille fraîche de bananier sur laquelle elle plaça les cowries qu'elle avait apportés. Elle coupa ensuite le cordon ombilical, à trois doigts du corps de l'enfant. Puis elle alla se baigner dans le Gange, et, à son retour, plaça l'enfant dans les bras de la jeune mère (2).

Caitānya fut protégé au moment de sa naissance par deux *mantra* dits *Viṣṇurakṣā* et *Devīrakṣā*. On croyait que la récitation de ces deux *mantra* empêchait les mauvais esprits de nuire à l'enfant. On les répétait en faisant à l'extérieur le tour de la chambre natale. Un autre *mantra* qu'on récitait souvent dans le même but était le *aparājitā stotra*. C'était toujours les femmes qui les récitaient. Les femmes croyaient aussi à l'existence d'une femme-démon nommée *Jātaḥāriṇī*, qui dévorait les nouveaux-nés (3).

Cinq jours après la naissance de l'enfant, la nouvelle était annoncée aux personnes intéressées, généralement par l'intermédiaire du barbier de la famille, ou quelquefois par le barbier accompagné du blanchisseur ou encore par une servante ; ces messagers recevaient des présents, argent et vêtements (4).

La sixième nuit, on adorait Saṣṭhī. Ce rite s'appelait *ṣaṭyārā* (5). La jeune mère et la sage-femme veillaient pendant la nuit entière, en écoutant des histoires et des chansons pour passer le temps aussi agréablement que possible. On croyait que *Bidhātā-puruṣa* venait cette nuit-là écrire sur le front de l'enfant son sort irrévocable. Aussi plaçait-on, près de l'enfant, un écritoire et des

(1) *Dāi*, sage-femme.

(2) *Gopīcandrer Gān*. Vol. I, p. 50.

(3) *Brndāban Dās : Ārī Ārī Caitanya Bhāgabat*, p. 17 .

(4) *Ghanarāma : Dharmamangala*, p. 52.

(5) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 356.

plumes et l'on veillait dans l'espoir de voir venir Bidhātāpuruṣa et de l'empêcher d'écrire quelque chose de mauvais. Mais d'après les contes du folklore du Bengale, Bidhātāpuruṣa s'acquittait de sa fonction avant que personne ne se fût aperçu de son arrivée. Pourtant, il consentait quelquefois à atténuer la cruauté du destin en ajoutant quelque amendement éventuel (1).

C'était également le sixième jour qu'on plaçait dehors, à la porte de la chambre natale, un *go-muṇḍa* (crâne de vache), destiné à détourner le mauvais œil de Saṣṭhī (2). On espérait qu'elle prendrait le crâne de vache et laisserait tranquille le nouveau-né.

La cérémonie du huitième jour s'appelait *aṣṭa-karāiyā* ou *āṭ-kalāi*. Les enfants du voisinage étaient invités à un repas qui consistait en huit sortes de pois grillés, de riz et de friandises. On leur jetait des cowries et les enfants luttaient pour les ramasser (3).

Le neuvième jour (*nattā*), on taillait les ongles de la jeune mère, la revêtait d'une nouvelle robe, mettait du vermillon sur son front et de la laque rouge sur ses pieds. A partir de ce moment, elle pouvait se mêler de nouveau à la vie familiale (4).

On adorait Saṣṭhī encore une fois le vingt-et-unième jour. Cette cérémonie s'appelait *ekaiṣā* (5).

La jeune mère quittait définitivement la chambre natale le trentième jour. Ce jour-là, conte un de nos poèmes, Ṣacī Debī et d'autres femmes du voisinage allèrent au Gange et s'y baignèrent aux sons d'instruments de musique. Elles rendirent hommage d'abord au Gange, puis à Saṣṭhī, puis aux autres divinités. A leur retour à la maison, on leur servit du riz soufflé (*khai*), des bananes, de l'huile, du vermillon, de la noix d'arec (*guā*) et du bétel (*pān*) (6).

(1) *Thākurdādār Jhulī*, p. 90.

(2) *Kabikaṅkana Caṇḍī*. Vol. II, p. 356.

(3) *Ibid.*, p. 356.

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*

(6) *Bṛndāban Dās: Ṣrī Ṣrī Caitanya Bhāgabat*, p. 17.

La mère, comme toutes les mères, se plaisait à regarder les expressions fugitives de joie et de tristesse (*dehāla*) que prenait le visage de son petit, couché dans le berceau. On disait que l'enfant qui venait de quitter le ciel, souriait en revoyant la vie heureuse dont il avait joui, et pleurait d'avoir été précipité dans la vie malheureuse de la terre (1).

La mère bengalie aimait son fils passionnément, aveuglément. S'il mourait à la guerre, par exemple, il lui arrivait parfois de prendre du poison au moment où la veuve de son fils montait sur le bûcher funéraire (2). Elle considérait comme son premier devoir de mère de lui prodiguer son affection et de le garder près d'elle. Un fils, avant de partir en voyage, en demandait toujours la permission à sa mère et implorait sa bénédiction.

Avant la Renaissance brahmanique, les mères laissaient leurs fils accompagner leurs époux dans des voyages lointains — c'était alors l'âge d'or des marchands bengalis ; pendant la Renaissance, le voyage fut interdit aux hommes, de peur qu'ils ne perdissent leur caste ; désormais, les mères ne voulurent plus perdre de vue leurs fils.

Selon l'expression d'un des poètes de la Renaissance cinq choses dont le nom commence par un *j* sont rares dans le monde : *janma bhumī*, *jananī*, *janaka*, *janārdana*, *jānhabī*. — « Le pays natal, la mère, le père, Dieu (3) et le Gange ».

Les parents redoutaient souvent l'effet des études, craignant qu'elles n'amenassent leur fils à devenir ascète et à refuser la responsabilité des devoirs familiaux. Le frère aîné de Caitanya se fit ascète ; de peur que le cadet ne suivît cet exemple, le père décida de ne pas l'envoyer à l'école. Çacī Debī, la mère, objecta qu'il fallait songer à son avenir ; personne ne donnerait sa fille à un ignorant. Mais la décision du père l'emporta : « Je garderai mon fils chez moi, ignorant ! »

(1) *Kabikāṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 708.

(2) Ghanarāma : *Dharmamangala*, p. 21.

(3) Kṛṣṇa.

La grandeur d'âme d'une mère se révèle chez Çacī Debī. Quand Caitanya lui demande la permission de devenir ascète, elle y consent, ne voulant pas garder son fils pour elle seule :

Viṣṇur drabyer bhāgī sakala vaiṣṇava (1).

« Ce qui est à Viṣṇu sera partagé entre tous les vishnouites. »

Cela ne l'empêche pas de pleurer son fils absent et de jeûner pendant des jours entiers.

Ranjābatī, qui avait enduré le supplice du pieu pour obtenir son fils Lāu Sena, fut désolée quand celui-ci lui demanda la permission d'aller à Gauḍa. Le fils ne voulait pas partir sans obtenir la permission de sa mère et sa bénédiction, qui, pour lui, valait celle de Kauṣalyā, mère de Rāma. La mère chercha le moyen de le retenir et demanda conseil à sa servante. Mais elle refusa d'avoir recours aux sortilèges recommandés par les femmes de Golāghāṭ (dans le Kāmarūpa), poudres médicinales qui, mélangées avec du bétel et servies à Lāu Sena, l'auraient transformé en chèvre pendant la journée ! Elle proposa cependant de faire venir un lutteur qui estropierait son fils, ce qui lui permettrait de le garder auprès d'elle et de regarder son « visage de pleine lune » (2). Pour elle, son fils est

abhagīr bhāḍā ai kṛpaṇer kaḍī
andhār māṇika ai andhaker naḍi (3).

« Le trésor de l'infortuné, le cowrie de l'avare,

« Le joyau des ténèbres, le bâton de l'aveugle. »

Dans la ballade de Mahuā, la mère de Nader Cānd appelle son fils « la pupille de ses yeux ». Elle ne pourrait vivre sans lui un seul instant, elle préférerait vivre d'aumônes plutôt que le laisser

(1) Brndāban Dās : *Çrī Çrī Caitanya Bhāgabat*, p. 219.

(2) Ghanarāma : *Dharmamangala*, p. 78.

(3) *Ibid.*, p. 79.

partir. S'il mourrait dans un pays lointain, elle le saurait par intuition, « télépathiquement », avant que personne lui en apportât la nouvelle (1).

La mère bengalie n'était pas toujours indulgente au point de ne pas voir les défauts de son fils. Dans la ballade de *Māṇikatārā*, la mère de Bāsu découvre que son fils a tué et volé un brahmane; elle lui dit qu'il aurait mieux valu qu'il mourût à sa naissance, que les traces de ce péché et la malédiction du brahmane resteraient dans la famille de génération en génération ; qu'elle-même mourra avant d'avoir connu sa belle-fille et son petit-fils. En effet, elle prit le lit et mourut de douleur (2).

La mère aimait sa fille d'un amour mêlé de tristesse, parce qu'elle savait qu'elle ne pourrait la garder près d'elle que quelques années seulement. Si elle était tendre pour le fils, elle l'était encore davantage pour sa fille. Elle l'appelait affectueusement « *mā* » (mère) ; elle aussi était la petite « mère ». Elle se demandait dans quelle famille sa fille entrerait. Dans ses *brata*, elle demandait à *Saṣṭhī* et à *Mangala Caṇḍī* de lui accorder un bon gendre. Quand la fille quittait la maison paternelle, l'affection de la mère, si elle était bonne et se souvenait de sa propre jeunesse, se reportait sur la belle-fille.

A l'âge où le commerce florissait dans le Bengale, les marchands avaient l'habitude de donner à leurs femmes, avant de partir pour des voyages qui pouvaient durer plusieurs années et d'où ils ne reviendraient peut-être jamais, ce qu'on appelait le *jaya patra*, lettre dans laquelle l'époux reconnaissait être le père de l'enfant qui pourrait naître ; il indiquait le nom qu'il voulait qu'on lui donnât ; si c'était un garçon, il disait qu'on l'instruisît, et si c'était une fille, qu'on la donnât en mariage à un jeune homme de bonne famille (3).

On croyait généralement dans le pays qu'un fils naissait par

(1) *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, 2, p. 16. Vol. I, 1, p. 12.

(2) *Pūrbabanger Gītika*. Vol. II, 2, p. 248. Vol. I, 1, p. 233.

(3) *Bijaya Gupta* : *Manasā Mangala*, p. 119 ; *Kabikarṇakaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 618.

suite du mérite de l'époux et que la richesse croissait avec le mérite de l'épouse (*strī bhāgye dhana puruṣa bhagye putra*) (1).

Si le ménage n'avait pas de fils, la femme en accusait le mari, et si le ménage restait pauvre, le mari le reprochait à sa femme.

4. — La bonne et la mauvaise épouse.

L'historien de la littérature bengalie a raison de dire : « Nous ne pouvons nous rappeler aucune autre littérature où la chasteté des femmes et la pureté de leur vie aient fait l'objet de panégyriques aussi vifs » (2). Les poètes du moyen-âge ne se sont jamais lassés de décrire la femme idéale selon les traditions classiques, c'est-à-dire chaste (*satī*) et dévouée à son mari (*pativrata*). Partout, dans le Bengale, parmi le peuple comme dans l'aristocratie, nous trouvons des femmes de noble caractère, dont la fidélité triomphe de toutes les épreuves de la vie et de la mort.

« La gloire d'une maison est le jardin,
« La gloire des bras un fils ;
« La gloire du ciel, la lune et les étoiles ;
« Celle de l'eau, le lotus.
« La gloire du jour est le soleil,
« Celle du royaume, le roi ;
« La gloire du trésor est l'or ;
« De la tête, le diamant de la couronne ;
« La gloire du serpent est son joyau,
« Celle d'une femme chaste, son mari. » (3).

L'époux est, pour la femme idéale, la divinité visible ; il est Gayā, le Gange, Bénarès, le ciel même. Sa pensée est toute entière

(1) Bhāratacandra : *Annadā Mangala*, p. 24.

(2) D. C. Sen : *Glimpses of Bengal Life*, p. 9.

(3) *Pūrbabānger Gītikā*. Vol. II, 2, p. 116. Vol. II, 1, p. 112.

concentrée à ses pieds (1). Son devoir n'est pas de raisonner, mais de suivre la volonté de son époux et d'agir selon ses ordres. Elle peut souffrir et renoncer à tout le bonheur terrestre, pour elle le vrai bonheur est de servir son mari et de le voir heureux. Elle est parfaite dans tous ses rapports de fille, sœur, femme, belle-fille, et, si son mari a une autre épouse, elle se montre patiente et affectueuse envers cette rivale, même si celle-ci l'a supplantée dans l'affection du mari. Elle est modeste, respecte ses aînés et sert les hôtes. Elle est bonne cuisinière, bonne ménagère, économe. Écoutons Dāka :

« Elle prépare des repas délicieux avec peu de fagots ; ...elle prend un siège haut (pour prendre ses repas) et porte un *sāḍī* ordinaire (c'est-à-dire qu'elle ne tombe pas dans le luxe) ; même quand elle prépare et sert les repas, elle ne salit pas ses vêtements. Elle rougit à la vue d'un hôte, pourtant elle le sert de son mieux. D'un bon caractère, née d'une bonne famille, elle n'a que de douces paroles et elle est dévouée à son mari. »

« En été, elle allume le feu avec des brindilles de bois et des feuilles sèches et fait une provision de bois pour la saison des pluies. Elle dépense l'argent selon ses revenus, respecte sa belle-mère et sert toujours son mari. Cruche à la hanche, elle va puiser de l'eau les yeux baissés et ne regarde personne. Elle revient vite. Dāka dit que telle est une bonne ménagère.

« Elle sert son mari, allume la lampe du soir : Dāka dit que Lakṣmī habite cette maison-là. » (2).

D'après Mayanāmatī, l'épouse idéale s'appelle Cintinī, parce qu'elle pense toujours à son mari (*cintā* : pensée). Elle lui apporte de l'eau du Gange pour son bain, elle l'aide à s'habiller, elle lui sert, avec soin et affection, le riz du dessus de la marmite (qui est le meilleur, parce qu'il n'est jamais trop cuit). Elle mange les restes du repas de son mari. Le soir, elle allume la lampe, sert les hôtes, révère ses aînés. Même si une telle femme vanne du riz

(1) Ghanarāma : *Dharmamangala*, p. 30.

(2) *Typical Selections*. Vol. I, p. 6.

à la nuit tombante, Lakṣmī, quoique profondément attristée, ne s'éloigne que jusqu'au bouquet de bambou qui est près de la maison ; elle ne veut pas la quitter (1).

L'union conjugale parfaite est celle de Çiva et de Pārvatī, célébrée dans tous les ouvrages de la renaissance pouranique, mais surtout dans le *Caṇḍīmaṅgala* de Kabikaṅkaṇa (seizième siècle) et l'*Annadāmaṅgala* de Bhāratacandra (dix-huitième siècle). Satī, épouse de Çiva, préfère renoncer à la vie plutôt que de supporter les propos désobligeants prononcés contre son mari par son père, qui a invité tous les dieux, son gendre excepté, à un sacrifice. Çiva, en apprenant la mort de sa femme, arrive à la maison de son beau-père et, égaré de douleur, jette sur son épaule le corps de l'épouse morte et erre ainsi à travers le monde. Viṣṇu, pour sauver l'univers de la destruction imminente, lance son disque et découpe le corps de Satī pièce par pièce. Satī renaît dans Umā, fille de l'Himālaya et de Menakā ; elle veut épouser Çiva et essaie d'attirer son amour par sa beauté et par sa parure ; mais elle n'y réussit pas et Madana, dieu de l'amour, est réduit en cendres par le feu du troisième œil de Çiva. Ce n'est qu'après des années de *tapasyā* (ascétisme) qu'Umā conquiert enfin Çiva. Purifiée de désir, l'union conjugale devient éternelle. Sous la forme d'*ardha-nārīçvara*, les poètes Kabikaṅkaṇa et surtout Bhāratacandra essaient de décrire l'image qui symbolise les deux corps devenus un : (2)

- « Une moitié est couverte de peau de tigre,
- « L'autre de vêtements de soie ;
- « A une main des bracelets tintent,
- « A l'autre des serpents dressent leurs capuchons ;
- « Un chapelet d'os repose sur une moitié de la poitrine,
- « Sur l'autre, un collier de perles ;
- « **La demi-lune d'une moitié du front**
- « S'unit à la demi-lune de l'autre pour former une
seule lune ;

(1) *Gopīcandrer Gān.* Vol. I, p. 76.

(2) Suivant la tradition classique.

- « D'un côté de la tête pendent de longs cheveux en
broussailles,
« De l'autre de belles tresses ;
« A une oreille, une boucle de serpent,
« A l'autre un joyau ;
« Une moitié du corps est barbouillée de cendres,
« L'autre parfumée de musc. » (1).

Les chansons sur Gopīcandra expriment aussi cette unité parfaite. Les époux doivent être inséparables comme le cordon sacré et le brahmane, comme un couple de colombes dans un colombier, comme un cerf et sa biche dans la forêt, comme la liane et le banian (2).

Le peuple employait, pour exprimer la même idée, une comparaison plus vulgaire :

hāḍīr mata sarā.

« Telle marmite, tel couvercle. » (3).

« Sans belle-mère, ni belle-sœur, ni épouse rivale à la maison » (4), une femme devait être heureuse ; mais elle vivait toujours dans la crainte qu'un jour ce bonheur finît. D'ailleurs, ce n'était pas toujours facile de plaire à son mari ; car, comme dit la femme d'un chasseur :

- « Quand il est content, il fait asseoir sa femme sur le lit ;
« Quand il lui trouve un défaut, il lui coupe le nez. » (5).

Dans la littérature médiévale, Behulā, entourée de détails tantôt légendaires, tantôt réels, est considérée comme le type parfait

(1) *Bhārātacandr Granthābalī: Annadā Mangala*, p. 23.

(2) *Typical Selections. Māṇikacandra Rājār Gān*, p. 50 ; *Gopīcandr Grān*, Vol. I, p. 177.

(3) *Bijaya Gupta; Manasā Mangala*, p. 177.

(4) *Kabikāṅkaṇa Caṇḍī*, p. 203.

(5) *Ibid.*, p. 192.

de la femme bengalie. Elle peut prétendre au rang de Sītā, qui renonça à tout pour accompagner son mari dans la forêt et partager son exil, et encore davantage à celui de Sāvitrī, qui obtint de Yama la vie de son mari. Behulā accepta un exil volontaire avec son mari mort, parce qu'elle avait une foi ardente en sa propre puissance de *satī*, qui lui permettrait de faire ressusciter Lakṣmīndara, malgré l'impossibilité apparente de la tâche. Son angoisse dura six mois, celle de Sāvitrī n'avait duré qu'un seul jour.

Mais, sous la plume des poètes, Behulā est devenue un être surhumain, s'élevant à des hauteurs morales inaccessibles. Telles sont aussi Kāñcanamālā et Mālāñcamālā, héroïnes de contes du folklore, qui cèdent avec joie leurs époux à leurs rivales ; maîtresses d'elles-mêmes, elles trouvent le suprême bonheur dans le renoncement. Leur haute conception du devoir d'une *satī* les pousse à s'immoler pour le bonheur du mari. Dans la ballade de Kamalārāñī, nous avons l'exemple d'une reine du Bengale qui, forte de sa chasteté, se sacrifia pour le bonheur de son mari. Celui-ci avait fait creuser un étang pour perpétuer le nom de la reine, mais l'eau ne jaillissait pas. Alors, la reine, pour exaucer le vœu de son mari, descendit dans l'étang et, y versant l'eau d'une cruche qu'elle tenait à la main, s'immola en s'appuyant sur sa confiance de vraie *satī*. L'eau jaillit en effet et, s'élevant peu à peu, finit par remplir l'étang et par déborder, ravissant la reine aux yeux des assistants (1).

Dans les ballades, les femmes, généralement, sont plus humaines, mais non moins fidèles. Maluā, dans l'extrême indigence, refuse de quitter son mari et de retourner à la maison de ses parents riches. Elle dit que l'aisance et le bonheur avaient pris fin pour elle avec son mariage. Elle ne demande qu'à rester auprès de son mari ; elle serait contente d'habiter la forêt ou au pied d'un arbre sur la grand'route, car, au moins, elle verrait

(1) *Pūrbabanger Gītikā*. Vol. II, 2, p. 212 ff. Vol. II, 1, p. 197 ff. Kamalārāñī était contemporaine de Jehāngir. (Cf. *infra*, p. 131.)

le visage de son mari à la fin de chaque journée. Pendant l'absence de celui-ci, le gouverneur musulman l'avait prise dans sa maison. A son retour, la société la condamna à travailler comme domestique dans la cour et aux alentours de la maison ; on ne lui permettait pas d'entrer dans les appartements privés où son mari vivait maintenant avec sa nouvelle épouse. En présence de toute la famille, elle monte dans une barque qui fait eau et se noie, afin que son mari puisse jouir de son bonheur et l'oublier.

Dans la ballade de Māṇikatārā, nous trouvons un cas particulier. La jeune épouse ne savait pas, au moment de son mariage avec Bāsu, que son mari était un brigand. Mais quand celui-ci lui révèle la nature de ses occupations, elle décide sans hésiter un seul instant d'aider son mari et d'être sa compagne.

Les poèmes consacrés à Gopīcandra chantent avec une beauté et une simplicité lyrique l'amour conjugal. Gopīcandra, poussé par sa mère à devenir ascète, est prêt à partir pour la forêt ; Adunā n'essaie pas une seule fois de le détourner de cette décision, mais implore la permission de l'accompagner :

*nā yāio, na yāio, rājā, dūr deçāntara
kāre lāgiyā bāndhilām çitala mandira ghara ?
bāndhilām bāṅgālā ghar nāhi paḍe kālī
eman bayase chāḍi yāo āmār br̥thā gaburāṇi.
nīder svapane rājā, haba daraçana
pālaṅke phelāiba hasta nāi prāṇer dhana.
daça girir māo bain rabe svāmī laibe kole
āmi nārī rodana kariba khālī ghara mandire.
khālī ghara yoda ṭāṭi māre lāṭhir ghā
bayas kāle yubatī rāḍi nita kalaṅka rāo
āmāke saṅge kari laiṇā yāo.
jīyaba jībana dhana āmi kanyā saṅge gele
rāndhiyā dimu anna kṣudhār kāle.
pipāsār kāle dimu pānī
hāsiyā kheliyā pohāmu rajanī.
āil pātār dekhile kathā kahiyā yāmu*

giri loker bādī gele guru svāmī balimu.

çītala pāṭī bichāiyā dimu bālise helan pāo

hāus raṅge yātimu hasta pāo.

hātkhāni dukha haile pāokhāni yātimu

e raṅger kautuker belā çuti bhunjim e çuti bhunjāimu.

grīṣa kāle badanat dimu daṇḍa pākhār bāo

māgh māsi çite gheṣiyā ramu gāo

māgh māsi çite maricara jhol

indra miṭhā bhuñjāimu ek çata nārīr kol (1).

« Ne pars pas, ô roi, ne pars pas pour des pays lointains !

« Pour qui ai-je bâti le frais temple de plaisir ?

« J'ai bâti la maison, elle n'est pas encore noircie,

« Si à un tel âge tu me quittes, ma jeunesse est vaine !

« Dans mes rêves, ô roi, je te verrai.

« J'étendrai mes mains sur le lit ; le trésor de mon cœur ne
sera pas là !

« Les mères et les sœurs de dix maîtres de maison resteront et
prendront leurs maris dans leurs bras.

« Moi, femme, je pleurerai dans la maison vide.

« La maison vide, aux doubles murs de bambou, me flagelle.

« Une jeune femme sans époux est, comme une veuve,
toujours calomniée.

« Prends-moi avec toi !

« Si je t'accompagne, moi, jeune femme, je conserverai la
vie du trésor de mon cœur.

« Quand tu auras faim, je ferai cuire du riz pour toi ;

« Quand tu auras soif, je te donnerai de l'eau ;

« A rire et à nous livrer au plaisir nous passerons la nuit.

« Si nous voyons une plaine, nous la traverserons en causant.

« Si nous allons dans une maison habitée, je t'appellerai
maître et seigneur.

(1) *Typical Selections*. Vol. I, p. 47. La plainte de Biṣṇupriyā au moment où Caitanya va la quitter pour devenir ascète, n'a pas la même beauté rustique que celle d'Adunā. Voir Locana Dās Thākur : *Çrī Caitanya Mangala*, p. 139-140.

- « J'étendrai pour toi la natte fraîche, tu y reposeras les pieds
sur un coussin,
« Badinant et riant je masserai tes mains et tes pieds ;
« Si ta main souffre, je masserai tes pieds.
« En ce temps d'allégresse et de joie, nous jouirons l'un de
l'autre.
« A la saison chaude, j'éventerai ton visage ;
« Au froid mois de Māgh, je me presserai contre toi.
« Au mois de Māgh, je te servirai des mets au poivre de
Guinée,
« Seule, je te ferai goûter la douceur suprême, l'étreinte
d'une centaine de femmes. » (1).



Si les poètes s'étaient bornés à donner de tels portraits, nous nous demanderions si la nature humaine avait revêtu une forme exceptionnelle dans cette partie du monde. La femme était-elle toujours chaste, toujours fidèle, toujours soumise ? Les poètes bengalis ont essayé, à plusieurs reprises, de dépeindre la vie telle qu'ils la voyaient. L'esprit populaire était plus réaliste que l'esprit classique ; dans les poèmes qui célèbrent les nāthīstes, Caṇḍī, Dharma, Manasā, dans *Ḍāker bacana* et dans les ballades, nous trouvons des descriptions de la vie du peuple, tantôt sublime, tantôt vile, telle qu'il la vivait réellement. C'était sa vie de chaque jour, et les femmes n'y étaient pas toujours parfaites. A l'opposé de la bonne, il y avait la méchante épouse ; libertine et non plus chaste, indifférente envers son mari au lieu de lui être dévouée, impudique et non modeste, égoïste et insoumise, prodigue quand elle aurait dû être économe, paresseuse, querelleuse, gourmande.

(1) Voir la traduction anglaise de D. C. Sen : *Hist. of Bengali. Lang. and Lit.*, pp. 58-59.

Les portraits que nous trouvons dans *Ḍāker bacana* et dans les poèmes consacrés à Gopīcandra, nous permettent de nous faire une idée très précise de ce qu'était la mauvaise épouse.

- « Quoique maîtresse de maison, elle parle avec emportement,
- « Elle donne un coup de pied à l'escabeau de son mari,
- « Dort le matin...
- « Le soleil voit son lit encore défait.
- « Elle vanne du riz après le coucher du soleil.
- « Cette maîtresse de maison a le visage brûlé (elle est
maudite).
- « Ses cheveux en désordre flottent sur son dos !
- « Elle sert, elle mange, mais elle ne nettoie pas la marmite.
- « Elle gaspille beaucoup, mange beaucoup.
- « Ḍaka dit : Chassez une femme comme celle-là !
- « Si vous l'instruisez, elle vous injurie,
- « Elle se querelle même avec ses fils et ses filles.
- « Elle entend ses enfants qui pleurent, mais elle ne bouge
pas !
- « Pourtant elle se précipite à la danse et au chant,
- « Elle mange des friandises sans se soucier du revenu.
- « Si on lui fait une observation, elle riposte ;
- « Si elle voit venir un hôte, elle se met en colère,
- « Fait des réflexions ; l'hôte l'entend. »
- « En été, elle allume le feu avec du bois et de la paille,
- « Pendant les pluies, avec le chaume du toit.
- « Elle gronde les enfants et les servantes,
- « Elle ne comprend ni la joie, ni la tristesse de son mari (1).
- « Elle vide l'eau de la cruche pour aller en puiser d'autre ;

(1) *Typical Selections*. Vol. I, p. 7.

- « Et en chemin elle regarde les hommes du coin de l'œil.
« Dāka dit : Ne l'appellez pas femme chaste !
« Elle est vraiment mauvaise. » (1).
« Le mari est dans la maison, mais elle s'assied dehors,
« Regarde autour d'elle et sourit d'un air entendu.
« Elle ne file pas,
« Dès l'aube, elle gronde et bat ses enfants ;
« Réprimandée, elle se met en colère.
« Dāka dit : Cette femme n'est pas chaste. » (2).

D'après Mayanāmatī, mère de Gopīcandra, il y a cinq sortes d'épouses : Bāghinī, Kaduminī, Ṣaṅkhinī, Hastinī et Cintinī ; la dernière seule est idéale (3).

La Bāghinī ressemble à un *bāgh* (tigre), d'où son nom.

La Kaduminī passe son temps au pied de l'arbre *kaduma* (*kadamba*).

La Ṣaṅkhinī aime passionnément les *ṣaṅkha* (bracelets de coquillages) ; après avoir servi le repas de son mari et pendant qu'il mange, elle va dehors sous prétexte de nettoyer ses bracelets. Elle regarde dans la rue ; si elle voit un galant, elle lui fait signe d'approcher. Son mari lui semble amer comme le *nim* (4).

La Hastinī est celle qui se sert de ses mains (*hasta*) pour se gorger de riz. Ses repas durent des heures ; elle mange à grandes bouchées. Ayant fini, elle pince son enfant pour le réveiller. Quand l'enfant pleure en appelant : « Père ! Mère ! » elle crie à tue-tête : « Que je suis malheureuse ! On ne me laisse pas le temps de manger mon riz dans cette maison ! Mon mari a fini son repas et est parti sans penser à emmener son fils pour me laisser prendre mon repas en paix ! » Le mari, pris de remords,

(1) *Typical Selections*. Vol. I, p. 8.

(2) *Ibid.*, p. 7.

(3) *Gopīcandrer Gān*. Vol. I, p. 74-76.

Voir aussi le *Rasamañjarī* de Bhāratacandra. *Bhāratacandrer Granthābalī*. *Rasamañjarī*, p. 175, et l'ouvrage sanskrit *Ratimanjarī*.

(4) Arbre dont l'écorce est très amère.

le front dans la main, pense en l'entendant que sa pauvre femme va maigrir ! (1).

Parfois, les hommes punissaient ces mauvaises épouses ; ils les frappaient avec une massue après les avoir saisies par les cheveux, ou leur lançaient un escabeau à la tête ; ils les menaçaient même de leur couper le nez.

Si le mari avait dû s'absenter pendant quelque temps, laissant sa femme sans protection, les hommes de la même caste exigeaient, à son retour, que la femme se soumit à des épreuves destinées à prouver sa chasteté ; la femme pouvait s'y soustraire en payant une amende (2). Dans les exemples trouvés dans la littérature, les épouses, conscientes de leur pureté et parfaitement sereines, forçaient leur mari à leur donner la permission de se soumettre aux épreuves prescrites, pour lesquelles, au quinzième siècle, il était nécessaire d'obtenir l'assentiment du roi. Tant que ces épreuves n'avaient pas eu lieu, la société, c'est-à-dire les membres de la même caste, refusaient toute invitation à dîner chez les époux, surtout si le repas était préparé par la femme qu'ils soupçonnaient.

Quelquefois, le mari pensait qu'il serait plus prudent de ne pas exposer la réputation de sa femme et qu'il vaudrait mieux payer l'amende. La femme répondait alors que sa réputation serait également perdue, parce que ce serait s'avouer coupable, et qu'en outre, c'était gaspiller son argent. Le mari était prêt à excuser sa femme parce qu'il pensait qu'il était difficile qu'une femme restât chaste quand elle était livrée à la vie sans protection. C'était la femme qui insistait et, sortant triomphante des

(1) *Gopīcandrīya Gān.* Vol. I, 74-76. Voir aussi Vol. II, p. 317-320.

(2) Cf. la littérature sanskrite : *Çukranītiśāra*, 4, 5 ; *Vṛhaspatisaṃhita*, *Rāmāyaṇa* (*Lanka Kāṇḍa*, 117, 120), etc. Les huit épreuves (*aṣṭa-parīkṣā*) étaient les suivantes : *dharmādharma-parīkṣā*, l'épreuve de la piété ; *agni-parīkṣā*, l'épreuve du feu ; *jala-parīkṣā*, l'épreuve de l'eau ; *āsana-parīkṣā*, l'épreuve du siège ; *aṅgurī-parīkṣā*, l'épreuve de la bague ; *sarpa-parīkṣā*, l'épreuve du serpent ; *lauha-parīkṣā*, l'épreuve de fer ; *tulā-parīkṣā*, l'épreuve de la balance.

T. C. Dās Gupta, *Aspects of Bengali Society*, p. 2 ; Hastings, *Encyclopoedia of Religion and Ethics*, art. *Ordeals* ; Monier-Williams, *Indian Wisdom*, p. 271.

épreuves, elle gagnait une réputation de grande *satī* ; on recherchait alors sa bénédiction et on redoutait sa malédiction.

A en juger d'après les récits, la femme passait pour connaître des *mantra* (sortilèges) qui lui permettraient d'échapper aux effets des épreuves. Aussi ne se contentait-on jamais de lui en faire subir une seule ; on en exigeait plusieurs.

On faisait bouillir du beurre dans un grand chaudron de cuivre : l'accusée devait y jeter une bague d'or et ensuite la retirer sans se brûler. Parfois, au lieu de faire bouillir du beurre, on mettait dans le chaudron quelques serpents (vipères, cobras, etc.), et on invitait l'accusée à retirer la bague.

On mettait une pièce d'or sur un plateau de la balance et l'accusée sur l'autre. La femme devait devenir plus légère que l'or, voire quelquefois qu'une feuille de *tulsi*.

On liait les pieds et les bras de la femme et on la jetait dans la rivière ; quelquefois même on la mettait dans un sac.

Il lui fallait apporter à la maison de l'eau puisée à la rivière dans un panier à poisson ou dans un panier à fleurs ; parfois même dans un pot d'argile percé au fond, sans en perdre une seule goutte.

On plaçait par terre une épée bien aiguisée. La victime devait se tenir debout sur le tranchant.

On chauffait à blanc une barre de fer que la victime devait tenir à deux mains en faisant sept fois le tour de l'assemblée.

On plaçait la femme dans une maison de laque, à laquelle on mettait le feu. Cette épreuve était considérée comme la plus effrayante et la plus décisive (1).

La plupart de ces épreuves sont sans doute légendaires et nous semblent impossibles, mais quelques-unes sont authentiques et

(1) *Kabikāṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, pp. 590-596. Bijaya Gupta : *Manasā Mangala*, p. 230. *Gopīcandrer Gān*. Vol. I, pp. 87-100, 126-130. *Typical Selections*; *Māṇikacandra Rājār Gān*, p. 57. Voir aussi *Dictionary of Faiths and folklore*, art. *Witchcraft*, p. 644, 645, 656-7, 662.

Encyclopoedia of Religion and Ethics, art. *Charms and Amulets (Vedic)*; art. *Magic*.

étaient certainement pratiquées dans le Bengale et ailleurs. Certes, si une femme pouvait sortir victorieuse de telles épreuves, elle avait bien gagné l'épithète de *satī* et mérité la considération publique.

5. — La Vie quotidienne.

La littérature bengalie ne se borne pas à retracer le portrait moral — idéal ou réaliste — de la femme ; nous y découvrons, de plus, une foule de renseignements précis sur sa vie matérielle, ses occupations, ses distractions, ses vêtements, ses parures, etc. Ces renseignements sont d'autant plus curieux que l'historien y trouvera certains vestiges des âges lointains, alors que l'observateur de nos jours y reconnaîtra une foule de choses qu'il ne cesse de voir autour de lui, aussi vivantes qu'elles l'étaient du temps des poètes médiévaux.

Ālpanā. — Nous avons déjà parlé (*supra*, p. 52), de ces dessins qui participent à la fois du goût artistique et des croyances religieuses. De même que pour les petites filles, le tracé des *ālpanā* tenait une place importante dans les occupations de la femme mariée (1). Chaque *brata*, chaque fête religieuse populaire, comme celles de Manasā, de Durgā et de Lakṣmī, aussi bien que les cérémonies domestiques, comme celles du mariage et du premier riz, comportaient un *ālpanā* particulier.

Pour la fête de Durgā (la *Durgā-pūjā*), « les femmes allaient et venaient dans la maison, traçant un *ālpanā* décoratif devant chaque porte » (2) ; pour la fête de Lakṣmī elles traçaient dans la cour les pas de la déesse, afin d'en représenter la marche, de la porte extérieure vers le pilier central de la grande salle, au pied

(1) Voir Andrée Karpelès : *L'alpona* (traduction abrégée du livre d'Abanindranath Tagore).

Voir aussi *Prabāsī*, Ācīna, 1334 (sept. 1927), art. avec images de Phaṇḍra-nāth Basu sur l'*Uḍiṣyār Ālpanā* (L'Alpana en Orissa). En Orissa, les femmes tracent les dessins sur les murs de la maison.

(2) Bijaya Gupta : *Manasā Mangala*, p. 289.

duquel étaient également tracés des épis de riz, la couronne et les pieds de la déesse.

Le jour où le fils mangeait son premier riz, on dessinait un *ālpanā* sur l'escabeau de l'enfant, ainsi que dans la cour de la maison. Pour les mariages, en dehors des dessins tracés sur les escabeaux des jeunes mariés, il y avait aussi celui du *bauchatra* (parasol de la jeune mariée). Ce dernier dessin était très grand et tracé avec beaucoup de soin par une femme particulièrement habile.

Les *ālpanā* représentaient parfois différentes sortes de lotus stylisés, des frises (*latā*) composées non seulement de fleurs, mais aussi de conques artistiquement disposées.

Dans le conte de *Kājalrekhā*, nous trouvons des renseignements sur l'*ālpanā* médiéval. Pour éprouver deux femmes qui se disent reines, le roi et son ministre leur ordonnent de faire un *ālpanā*. La fausse reine dessine des choses laides comme les pieds d'un corbeau, mais elle n'oublie pas les épis de riz. La vraie reine, qui s'appelle *Kājalrekhā*, prend du meilleur riz de *çālī*, le fait tremper longtemps dans de l'eau, en fait une fine pâte, puis se met à l'œuvre et révèle un raffinement qui manquait à sa rivale.

Elle trace d'abord :

Les pieds de son père et de sa mère,
puis des vases,
des épis de riz ; au milieu les pas de Lakṣmī,
Çiva et Durgā au Kailāça,
Lakṣmī et Nārāyaṇa assis sur une feuille de lotus,
Manasā dans son char tiré par des cygnes,
quelques *dākunī* (sorcières),
Bana Debī (une déesse sylvestre),
Rakṣā Kālī, la déesse qui protège la terre,
les dieux Kārtika et Gaṇeça, chacun sur sa monture,
Rāma et Sītā avec Lakṣmaṇa,
le Gange et la Godāvarī,
les Himālayas,

Indra et Yama et le char aérien (*puṣpaka ratha*),
L'océan, la mer, la lune et les étoiles.

Brata. — Les femmes mariées, comme les petites filles, pratiquaient des *brata*. L'assistance d'un prêtre était presque toujours nécessaire. On peut grouper ces rites (qui comportaient chacun sa récitation de conte, *brata-kathā*), autour des principales déesses adorées par les femmes.

a) *Lakṣmī*.

Parmi les *brata* relatifs à *Lakṣmī*, déesse du bonheur et de l'abondance (*Kojāgarī Lakṣmī-pūjā*, *Kārtik māser*, *Kṣetra brata*, *Pauṣa māser* et *Caitra māser*), le *Kojāgarī* est devenu l'une des *pūjā* les plus importantes des Hindous. Les autres ont aussi obtenu la consécration des brahmanes, mais les femmes seules les pratiquent. Considérés comme des *pūjā*, ils conservent cependant leur élément de *brata* populaire. La *Kojāgarī Lakṣmī pūjā* comporte un remarquable *ālpanā*. Cette cérémonie est observée le soir de la nuit de pleine lune du mois d'*Āṣvina* (1). Les hommes participent également à cette adoration de la déesse *Lakṣmī*, mais l'*ālpanā* est exclusivement préparé par les femmes. Ses parties les plus importantes sont : les pieds de *Lakṣmī* (*pārā*), son hibou (*pēcaka* (2) et les épis de riz. La *pūjā* a lieu près du pilier de bambou au milieu de la chambre principale de la maison, celle où l'on garde les sacs de grains, etc. Sur ce pilier sont dessinées les images de *Lakṣmī*, de *Nārāyaṇa* et du hibou. Au pied du pilier, un siège est placé, sur lequel reposent les offrandes, une dent de porc et une boîte de vermillon. On y dessine également les pieds de *Lakṣmī*, ainsi que des épis de riz. Le couvercle du pot contenant l'offrande est recouvert de même de dessins représentant *Lakṣmī*, *Nārāyaṇa* et le hibou ; on y pose la moitié d'une écale de noix de coco qui représente la tête de *Kubera*. Le siège de la *pūjā* est jonché, çà

(1) D'où son nom : « Qui veille ? »

(2) La monture de la *Lakṣmī* populaire est un hibou, tandis que la *Lakṣmī* pouranique est assise sur un lotus.

et là, de cinq espèces de graines : riz, orge, sésame, sénévé et *māskalāi* (sorte de pois). Tout autour sont jetées des noix de coco en abondance. Le prêtre récite les prières et s'en va. Les femmes continuent à pratiquer le culte ; ensuite, elles écoutent un conte. Les enfants vont de maison en maison pour boire du lait de noix de coco.

Tous les *Lakṣmībrata* renferment un conte dont le plus intéressant est celui du *Kojāgarī*, qui a une portée didactique ; il enseigne aux femmes qu'elles doivent d'abord suivre la vérité, la prospérité viendra d'elle-même. En voici le sujet : Un roi fit annoncer qu'il achèterait tout ce qui resterait chaque jour sur le marché. Or, un forgeron y apporta une statue en fer d'*Alakṣmī* (déesse du malheur), qui resta sans acheteur. Pour tenir sa promesse, le roi l'acheta. Toutes les *Lakṣmī* quittèrent son palais l'une après l'autre ; d'abord sa *Rāj-lakṣmī* (royauté), puis sa *Bhāgya-lakṣmī* (bonne fortune), suivie de sa *Yaça-lakṣmī* (renommée). La dernière à le quitter fut *Kula-lakṣmī* (honneur de sa race), qui faillit être suivie par *Dharma* (devoir religieux). Le roi empêcha ce dernier de s'en aller en lui expliquant que c'était justement à cause de lui, pour tenir sa parole, qu'il avait acheté la statue. *Dharma* demeura donc au palais, et toutes les *Lakṣmī* y revinrent peu à peu, car là où est le Devoir religieux, là aussi est la prospérité.

Un autre rite qui se rattache à *Lakṣmī*, le *Kṣetrā brata*, est pratiqué tous les mardis du mois d'*Agrahāyana*, en vue d'obtenir un fils.

b) *Saṣṭhī*.

Les neuf *brata* consacrés à cette déesse (*Araṇya Saṣṭhī*, *Loṭana*, *Cāpḍā*, *Durgā*, *Mūlā*, *Pāṭāi*, *Çītala*, *Açoka*, *Nīlā*), sont pratiqués par les femmes pour le bien de leurs enfants. Elle est en effet la déesse des enfants et préside à leur naissance. Elle peut les donner, elle peut également les reprendre. Originellement, elle fut leur ennemie, mais devint, par un tour singulier du hasard,

leur protectrice. En présence d'un malheur, on dit encore actuellement : « *Sāṭ ! Sāṭ !* » (« Que *Saṣṭhī* te garde ! »).

Le conte du *Loṭan-Saṣṭhī brata* comporte une morale. On ne doit pas jurer sur la tête de son enfant, même pour affirmer ce qui est vrai, car on pourrait perdre tous ses enfants. Pour ce *brata*, les femmes préparent deux sortes de *loṭan* ; les uns en pâte de riz recouverts de vermillon, à raison de six par personne, les autres confectionnés avec de la pâte de riz, des bananes et du sucre, qu'elles mangent ensuite.

Notons le conte du *Cāpḍā-Saṣṭhī-brata*. On croyait généralement dans le Bengale que si, après avoir creusé un étang, l'eau ne l'emplissait pas, le malheur frapperait la famille, maudite et déshonorée, mais qu'un sacrifice humain pouvait apaiser la divinité offensée (1). Il n'y a que *Saṣṭhī*, la Mère, qui puisse protéger les familles.

La monture de *Saṣṭhī* est un chat.

Maṅgalacaṇḍī.

Cette déesse est une *laukika-devatā*, divinité populaire adorée par les femmes. Il faut la distinguer de la *Caṇḍī* pouranique ou *Durgā*.

Neuf *brata* se rattachent à son culte : *Bāramese Maṅgalacaṇḍī*, *Hariṣa*, *Jaya*, *Kulai*, *Saṅkaṭa*, *Saṅkaṭā*, *Maṅgala saṅkrānti*, *Sodara*, *Lāṭāi*). Le plus important est *Bāramese Maṅgalacaṇḍī*, pratiqué pendant l'année entière. Le conte qu'il comporte est la célèbre histoire de *Khullanā* et *Lahanā*.

Le conte de *Jayamaṅgalacaṇḍī-brata* explique, comme nous l'avons déjà signalé, qu'il ne suffit pas de n'avoir que des fils ou que des filles. Il faut avoir des fils et des filles.

Lāṭāi (ou *Nāṭāi*) *Mangalacaṇḍī* est la déesse qui préside au mariage (2). Les femmes pratiquaient le *brata* le soir, en vue

(1) Cf. *supra*, p. 119.

(2) Dans la ballade de *Mahiṣāl Bandhu*, *Pūrba Baṅga Gītikā*. Vol. II, 2, p. 37, la mère de l'héroïne *Sejutī* adore *Mangalacaṇḍī*, afin qu'elle puisse trouver un bon parti pour sa fille.

d'obtenir de bons mariages pour leurs fils et leurs filles. Les objets nécessaires pour ce rite sont sept feuilles de *tulsi*, sept feuilles d'arum, sept brins d'herbe *durbā*, qu'on laisse glisser au fil de l'eau à l'aube du jour suivant.

Les textes mentionnent divers autres *brata* de femmes, à savoir : *Rālā-Durgā*, *Mauni amābasyā*, *Jitaṣṭamī*, *Bāramese amābasyā*, *Manasā*, *Ilu*, *Çibarātri*, *Bipattāriṇī* ; chacune de ces cérémonies implique son conte particulier.

Celui du *Manasār-brata* n'est pas l'histoire célèbre de Behulā. *Manasā*, ici, est, paraît-il, un serpent qui habite un arbre tout près de la maison, dont il devient la divinité tutélaire.

On trouve, en outre, dix-huit noms de *brata* spécialement assignés aux jeunes épouses (*Sadabhā-Brata*) : *Eo Saṅkrānti*, *Phalagachāna*, *Gupta Dhane*, *Madhu Saṅkrānti*, *Nitya sindur*, *Nit sindur*, *Sandhyāmaṇi*, *Nakhchuṭer*, *Kalāchaḍā*, *Solakalā*, *Ādā-Halud*, *Rūpa Halud*, *Akṣaya-Ghaṭa*, *Akṣaya Sīdur*, *Akṣay-Kumārī*, *Akṣay-Phala*, *Ādar-Siṃhāsana*, *Saubhāgya Caturthī*.

L'épouse désire trois choses : l'amour de son mari, une longue vie pour celui-ci (c'est-à-dire rester *eo* pendant sa vie entière), et la beauté pour elle-même. Tous ces *brata* se ressemblent ; ils ne comportent pas d'*ālpanā*. Les jeunes épouses accueillent avec respect et affection des *eo* qui possèdent l'amour de leurs maris et auxquelles elles voudraient ressembler ; elles leur lavent les pieds qu'elles passent à la laque, mettent du vermillon sur leur front et leur raie, leur offrent des bijoux et des robes, leur servent à manger, etc. On pratique ces *brata* pendant quatre ans et chaque année le nombre des *eo* accueillies doit augmenter en proportion géométrique.

On pratique le *Nakhchuṭer brata* au mois de Caitra. La première année, il faut quatre *eo* qui ont elles-mêmes accompli ce rite. Il faut leur donner du miel, de la laque, et faire tailler leurs ongles par une femme de la caste des barbiers. On coupe également les ongles de la *bratī*, d'où le nom du *brata* (1). Il faut aussi

(1) « Cérémonie de la coupe des ongles ».

placer sur la tête une plante de jute, de façon que les feuilles recouvrent la figure. A observer ce *brata*, on obtiendra :

Des cheveux comme du jute,
Un teint comme le lait et la laque mélangés,
Des paroles douces comme le miel,
Des yeux comme un *paṭal* (sorte de légume) fendu,
Un nez comme une flûte,
On sera tendre comme du beurre,
On aura de petits pieds,
Des bras ronds.
Et des lèvres rouges.

La deuxième année, il faut fêter huit *eo*, la troisième douze et la quatrième seize.

Le *Sandhyā-Manir-brata* est pratiqué depuis le dernier jour de Caitra jusqu'au dernier jour de Baiçākha. La *sandhyā-maṇi* est l'étoile du soir. Aussitôt qu'on a vu apparaître cinq étoiles, on prononce la prière suivante :

« O étoiles du soir, je désire des faveurs auprès de vous.
« Bonheur, paix, une centaine de fours brûlants,
« Une belle-fille qui préparera les repas à ma place,
« Afin que je redevienne belle ! »

On accomplit ce rite à l'occasion du mariage d'un frère. On fait des cadeaux à la belle-sœur : une robe à la bordure rouge, un *noā* (bracelet de fer) et du vermillon. Si on manque de l'accomplir, on sera muette dans la prochaine vie.

Le sens de ce *brata* est évidemment de montrer les rapports affectueux qui doivent exister entre une jeune épouse et sa belle-sœur.

Il est à noter que les brahmanes ont institué des *brata* analogues (*Phala-gachāno*, *Gupta Dhana*, *Madhu Saṅkrānti*), avec cette différence que ce ne sont pas des *eo* qui sont honorées, mais des prêtres brahmanes.

L'*Akṣaya-Tṛtiyā-brata* consiste à accueillir d'une manière semblable une petite fille, afin de plaire à Durgā, qui, croit-on, se manifeste davantage chez les petites filles que chez les femmes adultes. Toutes les femmes sont *bhagavatī*, *ṣakti*, mais les *kumārī*, petites filles, le sont tout particulièrement (cf. la *Kumārī-pūjā* pouranique).

Les ballades du Bengale oriental mentionnent quelques déesses d'ordre inférieur, invoquées par les femmes : Naba Durgā, Bana-Durgā (nommée également Buḍā Thāirāṇ), Subacanī, Ekācurā Ḍarāi.

Dans la Gīthi Kathā de Kāñcanamālā (1), la femme d'un marchand invoque Naba Durgā pour obtenir un enfant.

Bana Durgā est particulièrement populaire. Kamalā l'invoque dans l'espoir que la déesse l'aidera et la sauvera de tous les dangers de la forêt et de la route (2). Elle affirme sa dévotion à la déesse dans une *baramāsī* (3). Pour célébrer le mariage de Kamalā, on adore Bana Durgā et Ekācurā et on sacrifie des buffles à la déesse Ḍarāi (4). Dans la ballade de Mānikatārā, la mère de Bāsu invoque (sous le nom de Buḍā Thāirāṇ), Bana Durgā, la Durgā sylvestre. Cette déesse était nommée ainsi parce qu'elle naquit dans une forêt. On croyait généralement que les enfants qu'elle persécutait tombaient malades. Pour obtenir sa faveur, les mères l'adoraient tous les mardis, avec l'assistance d'un prêtre ; puis se faisaient réciter le conte approprié. La mère de Bāsu supplie Bana Durgā de protéger son fils et lui promet du *chātu* et du riz (5).

Elle invoque également Subacanī en lui promettant du bétel. Subacanī est une déesse que les femmes adorent, surtout dans le Bengale de l'Est, en vue d'obtenir une belle-fille dont les paroles soient douces. La femme creuse dans la cour un petit bassin, devant lequel, sur deux rangées, elle fait dix-sept petits trous

(1) *Pūrba Baṅga Gītikā*. Vol. II, 2, p. 85.

(2) *Maimensingh Gītikā*. Vol. I, 2, p. 137.

(3) *Ibid.*, p. 145.

(4) *Ibid.*, p. 159.

(5) *Pūrba Baṅga Gītikā*. Vol. II, 2, p. 244. *Chātu*, gâteau d'orge.

qu'elle remplit de vermillon et de lait ; puis elle les comble et aplanit le sol. Il faut un prêtre pour célébrer cette *pūjā* du *ghaṭa*. Il n'y a pas de conte.

Quelques-unes des ballades décrivent les rites pratiqués par les femmes pour accueillir les vaisseaux (réels et non imaginaires, comme dans les *brata* des petites filles).

L'héroïne de la ballade *Mahisāla Baṇḍhu* descend à la rivière pour accueillir son mari, de retour après une absence de six mois. Elle arrange du riz (non vanné) et de l'herbe *durbā* dans un panier. Elle noue dans un coin de sa robe les offrandes de Bana-Durgā. Elle descend dans l'eau jusqu'aux genoux ; barbouille de vermillon la proue du vaisseau, fait des offrandes en bénissant le bateau avec la *durbā* et le riz (1). D'après la ballade de Bheluā, toutes les femmes de la famille d'un marchand s'en vont à la rivière et décorent de fleurs et de pâte de santal les proues de quatorze vaisseaux ; puis inclinent la tête en signe de reconnaissance envers la déesse Padmā (Manasā) (2).

Parmi les divertissements auxquels se livraient les femmes, la littérature bengalie mentionne la danse et le chant — lesquels, d'ailleurs, comme le tracé des dessins, étaient souvent d'inspiration religieuse.

Danse. — Les danseuses professionnelles étaient généralement des courtisanes (3). Néanmoins, les femmes de bonnes familles apprenaient à danser et y atteignaient même un grand art ; ainsi, Behulā est appelée *nācunī*, « celle qui danse ». Ce terme n'est nullement péjoratif ; bien au contraire, le poète veut montrer par là que Behulā était une jeune fille accomplie.

Pour montrer leur agilité et leur légèreté, on décrit les danseuses évoluant sur un plateau d'or ou, mieux encore, sur un plat d'argile non flambée, c'est-à-dire d'une extrême fragi-

(1) *Pūrba Baṅga Gitikā*. Vol. II, 2, p. 57.

(2) *Ibid.* Vol. II, 2, p. 157, 165, 188-9.

(3) *Typical Selections*. Vol. I. *Māṇikacandra Rājār Gān*. Hīrā s'appelle également *Hīrā beṣyā* (Hīrā la courtisane, p. 69) et *Hīrā naṭī* (Hīrā la danseuse, p. 73).

lité (1). Les poèmes sur Gopīcandra citent trois noms de danse, mais sans aucune description : *gara khyāmṭā nāc*, *āḍ khyāmṭā nāc*, *ḍomnā kāoḍānoḷan nāc* (2). Le *Tārā brata* contient des allusions à la danse des *bratī* (3), couvercles d'argile aux mains.

Chants. — Le mot *ulu* (ou *huludhvani*, « son de hulu »), est peut-être celui que l'on rencontre le plus souvent dans la littérature bengalie. C'était le cri de joie, presque de triomphe, que poussaient les femmes, et les femmes seulement, à l'occasion des fêtes religieuses et domestiques. Elles arrondissaient les lèvres et, agitant avec rapidité la pointe de la langue contre le palais, émettaient un son vibrant (*ulululu...*) qui se prolongeait, tantôt s'amplifiant, tantôt décroissant, aussi longtemps que le souffle le permettait. La répétition de ce cri variait selon les exigences rituelles. Cette coutume, qui est très vieille dans l'Inde, persiste encore de nos jours (4).

Au cours des cérémonies populaires, principalement des cérémonies pré-nuptiales et nuptiales, les femmes chantaient des chants appropriés.

Quand, à certaines occasions, les jeunes filles allaient en groupe se baigner à la rivière, elles chantaient des « chansons de bon augure » (*maṅgala gān*), que les poètes ont malheureusement négligé de nous transmettre (5).

(1) *Goraḁṣa Bijaya*, pp. 77-79. Goraḁṣanāth, déguisé en danseuse, danse devant son guru Mīnanāth. Celui-ci lui ordonne de danser sur un *thālū* (plateau) au milieu de la rivière, p. 105.

Pūrba Bāṅga Gītikā. Vol. II, p. 62. Vol. II, 1, p. 85 (voir aussi p. 85, note).

(2) *Gopīcandrer Gān*. Vol. I, p. 95. Les noms sont intraduisibles.

(3) *Thaṇḍidir Thale*, p. 152, p. 157.

Voir aussi *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 634. Khullanā danse autour du *ghaṭa* de la déesse.

(4) Dans le *Chāndogya Upaniṣad*, III, 19, 3, d'immenses clameurs, *ulū lava*, accueillent la naissance du soleil. Voir aussi *Kavikalpataru*, I, 3. Une coutume semblable existe parmi les Coptes de l'Égypte moderne. Voir Lane, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*. Autant que nous sachions, l'*ulu* n'a persisté que dans le Bengale.

(5) *Ḁijaya Gupta*, *Manasā Maṅgala*, p. 158. Les écrivains d'aujourd'hui ne les mentionnent pas non plus.

Pour endormir leurs petits enfants, les mères chantaient des berceuses. Kabikaṅkaṇa nous en a conservé un exemple. Khullanā la chante pour endormir Çrīmanta :

*bāchā āy re āy
ki lāgiyā kānde mor Çrīmanta rāy.
āniba tuliya gagan-phul
ek ek phuler lakṣek mūl.
se phul gāthiyā parāba hār
sonār bāchā re nā kānda ār.
khāo kṣīrkhaṇḍa mākhāba cuā
karpūrādi pān sarasa guā.
turaṅgama ratha jautuka diyā
rājār du kanyā karāba biyā.
kapālete diba se cānd phōtā
khelāite diba sonār bhētā (1).*

- « Viens, mon petit, viens !
« Pourquoi pleure-t-il, Çrīmanta, mon roi ?
« J'irai au ciel cueillir des fleurs,
« Dont chacune vaut cent mille roupies ;
« J'en ferai un collier pour ton cou.
« Mon enfant d'or, ne pleure plus !
« Bois ton lait sucré, je te couvrirai de parfum,
« Je te donnerai du bétel savoureux et du camphre,
« Je te donnerai comme cadeau de nocces un cheval et
un char,
« Je te marierai à deux filles de roi,
« Je te donnerai la lune pour orner ton front,
« Une balle d'or pour jouer ! »

Tous les ouvrages contiennent des chansons appelées *bāramāsī*, parce qu'elles relatent les événements survenus au cours de l'année (*bāramāsī* : chant des douze mois). Elles étaient essen-

(1) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*, Vol. II, p. 707-8.

tiellement féminines, bien que nous sachions par la ballade de Kaṅka et Lilā (dix-septième siècle) que les garçons apprenaient à l'école des chansons populaires du même type et des *pheruṣāi*, en même temps que la grammaire sanskrite, ce qui nous surprend un peu (1). Quelquefois, le chant ne relatait que les événements survenus pendant six mois — alors, la chanson s'appelait *chaymāsī*. Il n'était pas obligatoire de commencer par le premier mois du calendrier bengali, Baiçākha. Les *bāramāsī* étaient, pour la plupart, le récit des souffrances de l'année. Nous n'avons que deux exemples de *sukher bāramāsī*, c'est-à-dire de *bāramāsī* énumérant les joies de chaque saison (2).

Les *bāramāsī* donnent généralement un aperçu du paysage du Bengale à chaque saison et énumèrent les fêtes religieuses qui jouaient un très grand rôle dans la vie des paysans. Les *bāramāsī* des ouvrages populaires sont d'une fraîcheur, d'une beauté et d'un naturel surprenants, tandis que ceux des ouvrages sanskritisés sont fades, stéréotypés et factices.

La *bāramāsī* la plus célèbre de la littérature bengalie est celle de Phullarā. Mariée à un pauvre chasseur, la jeune femme décrit leur pitoyable indigence : (3)

« Au mois de Baiçākha, la chaleur du soleil est torride ; nulle ombre où je puisse disposer mon gibier ; le soleil est de feu ; il est insupportable. Ma robe n'est pas assez longue pour recouvrir ma tête. Baiçākha est un poison ! Baiçākha est un poison ! C'est un mois sacré, personne n'achète de viande.

« En Jaiṣṭha, sous les rayons brûlants du soleil, j'ai horriblement soif. Il n'y a pas d'eau près d'ici et je ne puis quitter mon panier pour aller en chercher. Car les milans, fondant sur lui,

(1) *Maimansingh Gitikā*. Vol. I, 2, p. 258. Vol. I, 1, p. 219. Voir aussi : Vol. I, 2, p. 44 ; Vol. I, 1, p. 41, et Vol. I, 1. Introduction, p. LI-LIII.

(2) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 932. Chanson de Suçilā, adressée à Ārīmanṭa. *Bhāralacandrer Granthāvalī*, *Bidyāsundar*, p. 108. Chanson de Bidyā, adressée à Sundar.

(3) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. I, pp. 199-202. Voir la traduction de D. C. Sen. *Hist. of Beng. Lang. and Lit.*, pp. 301-302.

emporteraient le gibier. Jaiṣṭha est mauvais ! Jaiṣṭha est mauvais ! Je suis obligée de vivre de *beṅguci* (sorte de fruit sauvage) et de jeûner.

« En Āṣaḍha, le pays est inondé ; les riches familles elles-mêmes souffrent. Je vais de porte en porte, mon panier sur la tête. On ne m'achète rien. Je ne reçois que des déchets de riz qui n'assouviennent pas ma faim. Que je suis malheureuse ! Que je suis malheureuse ! Des sangsues me sucent. Puissent-elles être des serpents !

« En Bhādra, l'effrayant orage continue. Les rivières et les canaux débordent. Je brûle au dedans et au dehors. Le récit de mes douleurs n'a pas de fin ! Le récit de mes douleurs n'a pas de fin ! Mon mari est pauvre et Dieu est impitoyable.

« En Āṣvina, tout le monde adore chez soi la déesse, la Mère Durgā, et lui sacrifie des buffles, des chèvres et des brebis. Les femmes portent leurs habits de fête. La malheureuse Phullarā, seule, pense à sa subsistance ! Personne n'achète de viande ! Personne n'achète de viande, parce qu'il y en a dans chaque maison.

« En Kārtika, l'hiver commence. Chacun revêt des habits chauds. Phullarā seule se couvre d'une peau de cerf. Que de douleurs j'endure ! Que de douleurs j'endure ! Encore un mois sacré ! Personne n'achète de viande.

« Le moi d'Agrahāyana est divin. Tout le monde a du riz ; on en trouve partout, sur les marchés, dans les champs, dans les maisons et même dans les étables. J'ai assez à manger. Mais écoutez mon triste récit ! Écoutez mon triste récit ! Je n'ai qu'une robe trouée pour me protéger du froid.

« En Pausa, les hommes sont tous heureux ! Ils ont des courtepointes, des couvertures et des vêtements chauds. Je n'ai qu'un vieux *ghoṣāla* (étouffe grossière) poussiéreux. Quelle chose vaine qu'une vie de femme ! Quelle chose vaine qu'une vie de femme !

« En Māgha, les brouillards sont si épais qu'ils cachent tout et que mon mari ne peut pas chasser. Il est même impossible de cueillir des herbes dans la forêt pour s'en nourrir. Écoutez le

récit de ma détresse ! Ecoutez le récit de ma détresse ! Pour me protéger du froid, je n'ai que le soleil et le feu et mes genoux, que je serre contre ma poitrine !

« En Phālguna, il fait froid et chaud à la fois. J'engage mon pot d'argile pour un *ser* (deux livres) de déchets de riz. Comme les actions de ma vie antérieure ont dû être mauvaises ! Que dirai-je de plus ? Que dirai-je de plus ? Regardez par vous-même le creux dans lequel je mange mon *āmāni* (riz de la veille réchauffé dans un peu d'eau).

« En Caitra, le printemps commence : une légère brise printanière souffle doucement ; la forêt est rutilante de fleurs, les abeilles s'enivrent en butinant de fleur en fleur. Les hommes et les femmes sont tourmentés par le désir ; mais, hélas ! moi, je suis tourmentée par la faim ! Triste mois de miel ! Triste mois de miel ! Je ne puis jouir de rien. »¹

Cuisine. — Les humbles travaux de ménage ont également leur place dans la poésie bengalie.

La préparation des repas prenait aux femmes une grande partie de leur temps. On considérait comme indispensable qu'une femme sût faire la cuisine ; ce n'était qu'à cette condition qu'elle pouvait être considérée comme bonne épouse. Tous les ouvrages en parlent et nous avons partout, en particulier dans les *maṅgala kābya*, de longues listes de mets particulièrement goûtés et recherchés, préparés avec du poisson, de la viande, des légumes, quantité d'épices, du lait caillé, etc. (1). Les poètes aiment à peindre la famille goûtant de la cuisine de la mère, qui sert avec grâce et sollicitude :

anna āna anna āna Rudramūrti dāke
Kārtika Gaṇeṣa dāke anna āna mā.
Haimabatī bale bāchā dhairyya haye khā.
Mūṣaga māyer bole mauna haye ray

(1) On se vantait de repas de cinquante plats. Nous avons vu plus haut qu'« être bonne cuisinière » figurait parmi les vœux des futures épouses.

Çaṅkara çikhāye den Çikhidhvaja kay.
Rākṣasa aurse janma rākṣasīr peṭe
yata pāba tata khāba dhairyya haba baṭe.
hāsiyā Abhayā anna bitaraṇa kare
īṣaduṣṇa sūp dila besārīr pare.
Lambodara bale çuna Nagendrer jhi
sūp haila sāṅga āna ār āche ki.
daḍbaḍ debī ene dila bhājā daça
khete khete Girīça pāker gān yaça.

.....
ekkāle çunya thāle ḍāke tin jana.

.....
bāyu bege bidhumukhī byasta haye āise.
cañcala caraṇete nūpūr bāje ār
raṇa raṇa kiñkiṇī kañkaṇa ghaṇatkār.
dite nite gatāyātī nāhi abasār
çrame haila sajal komala kalebar.
indu mukhe manda manda gharmabinda sāje
mauktiker paṇṭi yena bidyuter mājhe (1).

« Rudramūrti (Çiva) crie : « Apporte-nous du riz ! Apporte-nous du riz ! »

« Kārtika et Gaṇeça crient : « Maman, apporte du riz ! »

« Haimavatī (Durgā) répond : « Mes enfants, soyez patients ! »

« Aux paroles de sa mère, Muṣaga (Gaṇeça) se tait.

« Çikhidhvaja (Kārtika), poussé par son père, dit :

« Je suis né d'un rākṣasa (ogre), dans le sein d'une rākṣasī.

« Je mangerai tout ce qu'on me donnera ! Comment pourrais-je être patient ?

« Souriante, Abhayā (Durgā) sert le riz.

« Elle leur donne des lentilles pas trop chaudes dans des assiettes d'argile.

(1) *Typical Selections. Ramesçvara Çivāyana*, Vol. I, p. 134-5. D. C. Sen, *History of Bengali Language and Literature*, p. 246-7.

- « Lambodara (Gaṇeṣa) dit : « Ecoute, fille de Nagendra,
« Les lentilles sont finies, apporte le reste ! »
« Alors Devī empressée apporta dix espèces de fritures.
« Girīṣa (Çiva) loue la cuisine tout en mangeant.
.....
« Leurs assiettes vides, tous les trois crient à la fois !
« Rapide comme le vent, Bidhumukhī (Durgā) revient
affairée ;
« Les anneaux tintent à ses chevilles actives.
« Les clochettes à sa ceinture tintent et ses bracelets s'entre-
choquent.
« Elle n'a pas un moment de loisir ; elle sert et dessert ;
« Son corps gracieux transpire de fatigue,
« Les gouttelettes de sueur ornent son visage de lune,
« Elles sont comme des rangées de perles parmi les éclairs. »

La cuisine pouvait devenir un objet de jalousie entre les *satin*. Il arrivait parfois que le mari préférât les repas préparés par l'une de ses épouses. S'il lui arrivait de demander à la cadette de préparer un repas, l'aînée, qui était la maîtresse de la maison, attendait que sa jeune rivale lui en demandât la permission (1).

D'après tous nos textes, après chaque repas et autant qu'on le désirait, on mâchait du bétel, dont la préparation, assez compliquée, était également une des grandes occupations des femmes ; elles l'aromatisaient de clous de girofle, de muscade, de cannelle, d'anis, de coriandre et de camphre.

Vannage, Filage. — La ménagère idéale savait vanner le riz ; elle s'en occupait de bonne heure, car il était défendu de le faire à la nuit tombante. En cas de nécessité, elle pouvait gagner sa vie en vannant ou en filant. On filait le coton de *simul* (arbre à coton), à l'aide d'un rouet (*carḥā*) et d'un fuseau (*ṭākuā*) de

(1) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 521.

bambou (1). Parfois, l'épouse menaçait son mari de le quitter et d'élever ses enfants avec le produit du filage :

*bāper bādī jāba Durgā bhāiyer bādī jāba
kāṇi kāṭyā tabe dui cheilāk pālība (2).*

« Moi, Durgā, j'irai chez mon père, j'irai chez mon frère,
« J'élèverai mes deux garçons en filant. »

Bain, Toilette, Coiffure, Parure, Bijoux. — Les mères et les belles-mères ne voulaient pas exposer les jeunes filles et les jeunes épouses aux dangers des baignades à la rivière ; elles préféraient faire apporter à la maison l'eau du bain quotidien. Quand les femmes allaient se baigner à la rivière, c'était presque toujours en groupe (3).

D'après le *Manasā Maṅgala*, elles chantaient des *maṅgala gān* (chansons de bon augure). Elles emportaient à la rivière les articles nécessaires à leur toilette : de l'huile, dont les plus recherchées pour leur effet rafraîchissant étaient : *Rāma tel* (huile de Rāma), *Viṣṇu tel*, *Nārāyaṇa tel* et *āmlakī tel* (huile de myro-

(1) *Gopīcandrer Gān*. Vol. I, p. 90. *Simul: Bombax Malabaricum*.

(2) Voir dans *Gopīcandrer Gān*, Vol. II, les vieilles chansons sur Ćiva citées dans l'introduction, p. 38, 48. D'après le *Ćibāyana* de Rāmeçvara, Pārvaī elle-même passa beaucoup de temps à son rouet.

(3) Les ballades nous donnent des renseignements sur la nature des dangers qui menaçaient les jeunes filles et les jeunes épouses hindoues quand elles allaient seules au *ghāṭ*. Les espions (*sindukī*) des gouverneurs et des fonctionnaires musulmans les guettaient à l'heure du bain à la rivière et, au moment où elles allaient puiser de l'eau ; les *kuṇi* (entremetteuses) allaient également au *ghāṭ* et de maison en maison à la recherche de jeunes femmes hindoues qu'elles incitaient à quitter leurs maris. Les femmes d'une beauté exceptionnelle étaient repérées et amenées de force chez les gouverneurs. Bijayā Gupta : *Manasā Mangala*, p. 158 ; *Maimansingh Gitikā*. Vol. I, 2, p. 51. Vol. I, p. 45.

bolan) (1) ; des *gilā* et des *gaṣṭha* (fruits qui, réduits en poudre, remplaçaient le savon) ; de la laque rouge (*āltā*) ou du *mendi* (feuilles à suc rouge), pour colorer les pieds et les ongles. Elles entraient dans l'eau jusqu'au cou, laissant flotter leurs cheveux à la surface ; elles restaient au bain longtemps, aimant à s'y amuser. Elles achevaient leur toilette dans l'après-midi, se mettaient du vermillon sur le front et sur la raie (parfois, elles employaient un vermillon nommé *kāma sindur*, vermillon d'amour, pour exciter le désir du jeune époux) et du collyre autour des yeux. Quelquefois, elles traçaient un cercle de safran au-dessous de la marque de vermillon, puis une multitude de petits points de collyre tout autour, ce qui évoquait l'idée du soleil et de la lune, entourés d'étoiles (2). Elles oignaient aussi leur corps de pâte de santal et de musc, ou bien elles dessinaient sur leurs seins, avec de la pâte de santal, de camphre et d'aloès (3), des bouquets de fleurs, un croissant de lune, des lotus, des poissons, l'arc et les flèches de Madana (dieu de l'amour). Parfois, elles dessinaient des lotus sur leur visage. Certains ouvrages mentionnent le tatouage, *ruli ṭikā* (4) ou *bhelār cinha* (5).

Après le bain, les femmes laissaient épars leurs cheveux mouillés et ne les coiffaient que l'après-midi ; elles en faisaient soit une torsade ordinaire, soit un chignon spécial, soit des nattes. Parfois, elles les laissaient épars toute la journée. Les cheveux longs étaient très recherchés. Nous avons des descriptions de cheveux qui tombent jusqu'aux pieds et même qui traînent à terre (6).

Pour peigner leurs cheveux, les femmes employaient un peigne

(1) *Typical Selections*. Jagajjībana Ghosāl : *Manasā Mangala*, p. 286.

(2) *Typical Selections*. Vol. I. Rūparāma : *Dharmamangala*, p. 385. Jagajjībana Ghosāl : *Manasā Mangala*, p. 286-7.

(3) *Typical Selections*. Vol. I. Narahari Das : *Bhāgabāt*, p. 829 ; Dviṣa Parāṣurāma : *Bhāgabāt*, p. 907. Vol. II. Jadunandan Dās : *Gobinda Limamṛti*, p. 1291-2.

(4) *Typical Selections*. Vol. II. Jaynārāyaṇa Sen. *Kācī Barṇanā*, p. 1519.

(5) Mādhaba ācārya. *Caṇḍī mangala*, p. 35-36.

(6) *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, 2, p. 3 ; *Pūrba Baṅga Gītikā*. Vol. II, 2, p. 144.

d'or ou de mica (1), incrusté de perles. Elles se regardaient dans un miroir d'or (2). Leur parure n'était pas complète sans un éventail (3).

Les femmes aimaient beaucoup à tresser et à coiffer les cheveux, art plutôt qu'occupation ; elles passaient une grande partie de leur journée à se coiffer elles-mêmes ou à coiffer leurs amies (4) et leurs rivales (5). Leur coiffure terminée, elles ornaient leurs cheveux de fleurs et de bijoux.

La plupart des ouvrages ne mentionnent qu'une seule sorte de coiffure, qui, paraît-il, est restée à la mode pendant des siècles. Le mot *khōpā*, chignon, se rencontre partout.

C'est dans les poèmes sur Gopīcandra que nous trouvons les descriptions les plus détaillées de la coiffure bengalie du moyen-âge. Fort heureusement pour nous, le poète s'est amusé à décrire les différentes sortes de coiffures essayées par la jeune reine Adunā. Il s'agissait pour elle de se parer de telle sorte que le roi, captivé par sa beauté, ne s'en allât pas vivre en ascète dans la forêt :

« Adunā tresse ses cheveux.

« Elle en fait un *khōpā* (chignon) qui s'appelle *hyāteṅg tyeṅ-grā* (ondulé). Dans cette coiffure jouent neuf vingtaines de gamins. Ayant achevé de se coiffer, la reine étudie sa silhouette et sa beauté. La coiffure ne lui plaît pas ; aussi défait-elle son chignon. Puis elle en refait un qui s'appelle *cyēṅ ār byeṅg* (6) (poisson et crapaud). Ce chignon a seize « jambes », c'est-à-dire seize mèches nattées qui s'allongent ; mais cette coiffure non plus ne lui plaît pas et elle la défait. Puis elle essaie un nouveau chignon appelé *naṭi ār nāṭi* (danseuse et petit-fils) et qui charme six vingtaines de soldats jouant au bâton. Alors, elle noue ses cheveux en un chignon qui s'appelle *guṇjari bhomrā* (abeilles qui

(1) *Typical Selections*. Vol. I. Rūprāma. *Dharmamangala*, p. 385.

(2) *Ibid.* Vol. I. Jagajjibana Ghoṣāl : *Manasā Mangala*, p. 287

(3) *Kabikaṅkara Caṇḍī*. Vol. I, p. 40.

(4) *Ibid.* Vol. I, p. 176.

(5) *Ibid.* Vol. II, p. 435.

(6) *Cyeng* est un petit poisson très glissant.

bourdonnent) et fait songer aux abeilles bourdonnant dans le soir, attirées par le parfum des fleurs. Ensuite, elle fait un chignon qui a trois « portes ». Sous l'une, des chanteurs chantent une chanson ; sous l'autre, des brahmanes fouillent leurs almanachs pour trouver les jours de lune de bon augure ; sous une troisième, dansent des danseurs. Cette coiffure plaît enfin à la reine, qui contemple sa beauté. Sa splendeur semble se confondre avec celle du soleil. » (1).

La coiffure adoptée par la courtisane Hīrā pour éblouir et séduire l'ascète Gopīcandra est également aussi compliquée qu'artistique.

« La danseuse se peigne les cheveux. Au centre de son front, elle met cent mille marques de vermillon. Tout autour du chignon, elle dispose des fleurs de *campā*. Ainsi coiffée, la danseuse se regarde ; la coiffure ne lui plaît pas, elle la défait. Elle fait un nouveau chignon en forme de branche de *tulsi*, sur lequel elle fixe plusieurs bouquets de fleurs. Les fleurs s'épanouissent et semblent des étoiles qui brillent dans la nuit. Parmi les fleurs du chignon jouent des abeilles bourdonnantes. Ainsi coiffée, la danseuse se regarde de nouveau ; la coiffure ne lui plaît pas ; elle défait ses tresses. Alors, elle fait un chignon qui s'appelle *huni*, dans lequel les *!uni* (petits oiseaux) font leur nid. Elle se regarde de dos, mais cela ne lui plaît encore pas, elle le défait. Ensuite elle fait le chignon qui s'appelle *cyēṅ byēṅ* (cf. *supra*). Mes chers amis, avez-vous jamais vu ce chignon à trois jambes ? Après l'avoir fait, la danseuse se regarde devant et derrière. Il ne lui plaît pas, elle le défait. Enfin, elle essaie un chignon nommé *dhālā*, parce qu'il ressemble à un grand panier. La danseuse l'arrange si habilement qu'il fait penser à la foire d'Ālōā-khoyār (nom d'un village du district de Dinājpur). Cette coiffure plaît à la danseuse. Elle l'achève soigneusement. » (2).

Le chignon qui est le plus souvent mentionné dans les ouvrages

(1) *Gopīcandrer Gān*. Vol. I, p. 104. Voir aussi *Typical Selections*. Vol. I. Jagajjibana Ghoṣal : *Manasā Mangala*, p. 288.

(2) *Gopīcandrer Gān*. Vol. I, p. 254-5 (texte en bas de la page).

des différentes époques, est celui qui s'appelait *kānaḍa khōpā* (1) mais nous n'en avons pas la description. Les commentateurs actuels ont avancé trois théories pour expliquer le nom *kānaḍa* : ç'aurait été un chignon fait d'après le style karnatique (de l'Inde du Sud) ; il ressemblait à un serpent nommé *kānaḍa* ; il faisait penser à la fleur de *kānaḍa*, lotus bleu (2).

On disposait ordinairement tout autour du chignon des fleurs de *pārijātā*, de *campā*, de *nāgeçvara*, de *keyā*, de *ketakī*, de *mālātī*, de *bakula*. On parfumait les cheveux avec de l'encens et de l'aloès. Quelquefois, on ne faisait pas de chignon, mais des nattes qui, en se balançant sur le dos, faisaient penser, comme disent les poètes, à de longs serpents sinueux. Au bout de ces nattes, on nouait des cordons d'or (*svaṇṇa-sūtra*) (3) et des rubans de soie [*paṭṭa jāda* (4) ou *thopa* (5)], ou bien des rubans tissés de soie et d'or (*jhāpā*) (6).

Les parfums dont il est fait mention le plus souvent sont : l'aloès (*agura*), le musc (*kasturī*), une résine odorante (*guggul*) et l'eau de rose (*ātar golāp*).

C'est dans un des poèmes sur Gopīcandra que nous trouvons les plus vieux noms et les plus vieilles descriptions du *sāḍī* (longue étoffe que les femmes drapent autour d'elles). Voici comment le poète décrit la toilette d'Adunā :

« Après s'être coiffée à sa guise, la reine prit une clef et se mit à sortir du coffre tous ses *sāḍī*, pour choisir celui qu'elle allait porter. D'abord, elle revêtit un *kāuyārangī sāḍī*, *sāḍī* couleur de corbeau, si mince qu'elle dut l'enrouler huit fois autour d'elle. La reine alors se regarda. Le vêtement ne lui plut pas et elle en fit cadeau à un hôte. Alors, elle revêtit un *gahur ranger sāḍī*, *sāḍī* d'une blancheur éblouissante. Celui-ci ne lui plut pas non

(1) Mādhava Ācārya : *Caṇḍī*, p. 203.

(2) *Karnāṭa*, *kirāṭa*, *kandoḷṭa* : ces trois mots sont devenus *kānaḍa* en bengali.

(3) *Typical Selections*. Jadunandana Dās : *Gobinda Lilāmṛta*, p. 1291.

(4) *Kabikaṇkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 385.

(5) *Typical Selections*. Jadunandana Dās : *Gobinder Lilāmṛta*, p. 1294.

(6) *Ibid.* Vol. I.

plus ; elle le donna à une servante. Ensuite, elle revêtit un *sāḍī* qui s'appelait *Lakkhibilāsi sāḍī*, parce qu'il avait le don de ravir Lakṣmī. Ce *sāḍī* était tellement beau qu'il est impossible de le décrire. Déployée, l'étoffe s'étendait jusqu'au village de Mathurāganj : plissée, elle tenait dans le creux de la main. Sur les pans du *sāḍī* étaient brodés les trois cents millions de dieux, chacun sur sa monture, ainsi que tous les poissons de la mer et tous les oiseaux de la terre. La reine choisit celui-ci. » (1).

Il y avait un *Laṅkāṛ sāḍī* (2), fabriqué à Laṅkā (Ceylan) et un autre dont la valeur aurait été de cent mille roupies ; la reine Padunā préférerait, paraît-il, un *sāḍī* blanc comme le lait (*khirā bali dhuti*) (3).

L'*āgun pāṭer sāḍī* était très recherché. Il est mentionné plus souvent que tous les autres *sāḍī*. C'était un tissu de soie couleur de feu. Durgā et Khullanā le portaient (4). Mais c'est la reine Kamalārāṇī de la ballade du dix-septième siècle, qui l'a rendu célèbre (5).

D'après Dviṇa Baṅḍī (seizième siècle), le *sāḍī* porté par Padmā s'appelait *Gaṅgā jalī*, car il ressemblait à l'eau du Gange (6) ; d'après Jagajjibana Ghoṣāl (également au seizième siècle), Behulā hésitait comme Adunā, ne sachant quel *sāḍī* elle devait porter pour plaire davantage. Elle revêtit d'abord un *sāḍī* qui s'appelait *yātrāsīd* (qui porte bonheur en voyage). Sur ce *sāḍī* étaient brodés des danseurs et des chanteurs. Il ne plut pas à Behulā, qui l'échangea contre le *kāpaḍer rājā* (le roi des vêtements) ; mais celui-ci ne lui plut pas non plus, et elle essaya alors le *khuṇā net*, qu'elle dédaigna également. Ensuite, ce fut le tour du *nākar muṅjāphul*, moelleux et blanc, sur lequel étaient brodés

(1) *Gopīcandrer Gān*. Vol. I, p. 105 (texte en bas). Mathurāganj est un village du district de Rangpur.

(2) *Ibid.* Vol. II, p. 456.

(3) *Ibid.* Vol. II, p. 378.

(4) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 522.

(5) *Pūrba Baṅga Gītikā*. Vol. II, 2, pp. 224, 226, etc.

(6) *Typical Selections*. Vol. I. Dviṇa Baṅḍī badana, *Manasā Mangala*, p. 210.

les exploits de Kṛṣṇa dans la forêt de Br̥ndābana, et qui coûtait fort cher. Celui qui lui plut enfin fut l'*agniphul* (fleur de feu), dont la couleur se confondait avec son teint. L'ayant revêtu, Behulā fut si contente qu'elle se mit à danser (1).

Un autre poète du seizième siècle, Jadunandan Dās, a laissé une description de la parure de Rādhā. Elle portait une fine étoffe couleur de sang sous un *sāḍī* bleu qui prenait de ce fait des tons d'abeille. Son nom était *meghāmbar* (vêtement de nuage) (2). Il n'était pas si foncé que celui de Lahanā, qui était de la couleur de la nuée d'orage (*meghaḍumbur*) (3).

Les dames de qualité portaient un corselet de soie, très serré, qui s'appelait *kāculī*. Dans le *Dharmamaṅgala* de Rūparāma, ouvrage du quinzième siècle, on en trouve une description fort détaillée. Sur le *kāculī* étaient brodées des scènes de la vie de Kṛṣṇa ; Rādhā y était également représentée avec les seize cent bergères. Tous les oiseaux (4) y étaient également brodés. Sur le *kāculī* de Caṇḍī, décrit par Kabikaṅkaṇa, il y avait les dix incarnations de Viṣṇu, plusieurs histoires tirées des épopées et des purāṇa, ainsi que la vie de Kṛṣṇa d'après le *Bhāgavat*. Les sages célèbres y figuraient et tous les animaux, ainsi qu'oiseaux, poissons, serpents, arbres et fleurs, peints à la main. d'un très fin pinceau (5).

(1) *Typical Selections*. Vol. I. Jagajjibana Ghosāl : *Manasā Mangala*, p. 288-289.

(2) *Ibid.* Vol. II. Jadunandana Dās : *Gobinda Līlamṛta*, p. 1291.

(3) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 505.

Cf. le *meghnāl sāḍī* que portait la reine Kāñcanamālā.

Gopīcandra Gān. Vol. II, 378.

Ajouter les noms suivants : *uday tārā sāḍī* (étoile du matin). *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, 1, p. 27.

Āsmān tārā sāḍī (étoile du ciel). *Ibid.*, p. 160. Voir aussi *Typical Selections*, Vol. II, p. 1521 ; *Pūrba Baṅga Gītikā*. Vol. II, 2, pp. 56, 74.

(4) *Typical Selections*. Vol. I. Rūparāma : *Dharmamaṅgala*, p. 386-7.

(5) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. I, pp. 178-184.

Pour la description du *kāculī* de Behulā, *cf.* Bijaya Gupta. *Padmā Purāṇa*, p. 184.

L'*uḍanī* était une écharpe de soie fine (1).

Une toilette de femme n'était pas complète sans bijoux. Il y en avait pour chaque partie du corps.

Dans les cheveux, les femmes portaient un *khancani* (2), peigne fixé dans le chignon ; une *alakā latā* (3), liane (d'or). Le long de la raie, elles portaient une *setipaṭī* (ou *sīthi*) (4). Sur les cheveux, une *cuḍā maṇi* (5), une *chaḍā* (6), une *ṣiromaṇi* (7), quelquefois un *sonār bhomrā* (8) (abeille d'or). Sur le front pendaient une *jhuri muktābalī* (9) (frangée de perles), un bijou appelé *lalāṭikā* (10) et une *sonār tārā* (11) (étoile d'or).

A la cloison du nez était attaché un petit anneau d'or d'où pendait une perle (*mukulā ābalī*) (12). D'autres bijoux pour le nez s'appelaient *nāka-canā* ou *nāka-calā* (13), *natha* (14), *beṣara* (15) et *balāka* (16).

Aux oreilles elles portaient des boucles d'or de différentes sortes : *torari* (17), *madana kauri* (18) (incrustées de diamants),

(1) *Typical Selections*. Dviṣa Baṅcibadan. *Manasā Mangala*, p. 210, 227.

(2) *Gopīcandrer Gān*. Vol. I, p. 50.

(3) *Rameṣvara Ṣibāyāna*, p. 312.

(4) Ghanarāma : *Dharmamangala*, p. 108 ; *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 456.

(5) *Rameṣvara Ṣibāyāna*, p. 312.

(6) *Gopīcandrer Gān*. Vol. II, p. 378.

(7) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 455.

(8) *Pūrba Baṅga Gīṭikā*. Vol. II, 2, p. 56.

(9) *Typical Selections*, p. 227.

(10) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 455.

(11) *Pūrba Baṅga Gīṭikā*. Vol. II, p. 56.

(12) *Typical Selections*, p. 210.

(13) *Ibid.*, p. 386 ; *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 456.

(14) *Maimansingh Gīṭikā*. Vol. I, 2, p. 26.

(15) Ghanarāma : *Dharmamangala*, p. 108.

(16) *Maimansingh Gīṭikā*. Vol. I, 2, p. 160. Voir J. A. S. B. Vol. xxiii, N° 3, 1927, art. de K. K. Chatterji sur « *The use of Nose Ornaments in India* ». Dans cet article, on montre que les bijoux pour le nez furent introduits dans l'Inde par les Musulmans.

(17) *Gopīcandrer Gān*. Vol. II, p. 377.

(18) *Ibid. Introduction*, p. 39.

kuṇḍala (1) (boucles de bijoux), *kanaka* (2), *jhumkā phul* (3), *karṇa phul* (4), *kaṭaka* (5). A la partie supérieure, elles portaient également des anneaux appelés *cākī* (6) (ou *cākā*), *ṣikhanī* (7) (ou *cakrābalī* (8) ou *candrābalī* (9).

Le cou était paré de colliers d'or incrustés de diamants et de bijoux (*grībāpatra*) (10), *sonār kāṭī* (11), *maṇi cik* (12), *padaka* (13), *kaḍī* (14).

Les femmes portaient sur la poitrine de longs colliers à trois, sept et même cent rangs (*tineṣvarī*, *sapteṣvarī*, *ṣateṣvarī hār* (15). Il y avait un collier qui s'appelait *sarasvatī hār* (16) et un autre qui était fait de diamants, de perles, de saphirs et de rubis montés sur un fil d'or. Il y avait des colliers de perles (*mukutār pati*) (17), de diamants (*hīrār hāsuli*) (18), et des colliers de *gajamati* (19), bijoux censés se trouver dans les bosses frontales des éléphants. Pour chaque sein, de fines perles, avec, au milieu, une grosse boule d'or, ornée de pierres précieuses (20).

Aux poignets, des bracelets d'or, toujours par paire : *tāḍa* (21),

(1) Ghanarāma : *Dharmamangala*, p. 108.

(2) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 455.

(3) *Pūrba Baṅga Gītikā*. Vol. II, 2, p. 56.

(4) *Typical Selections*, p. 227.

(5) *Ibid.*, p. 1294.

(6) *Pūrba Baṅga Gītikā*. Vol. II, 2, p. 247.

(7) *Gopīcandrer Gān*. Vol. II, p. 378.

(8) *Typical Selections*, p. 1292.

(9) *Ibid.*, p. 227.

(10) *Ibid.*, p. 227.

(11) *Ibid.*, p. 334.

(12) *Pūrba Baṅga Gītikā*. Vol. II, p. 247.

(13) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 455.

(14) *Ibid.* Vol. II, p. 456.

(15) *Typical Selections*, p. 1520 ; *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 456 ; *Goraksa Bijaya*, p. 78.

(16) *Typical Selections*, p. 288.

(17) Ghanarāma : *Dharmamangala*, p. 108.

(18) *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, 2, p. 160.

(19) *Typical Selections*, p. 288.

(20) *Ibid.* Vol. II, p. 1293.

(21) *Gopīcandrer Gān*. Vol. I, p. 256.

kankana (1), *keyūr* (2), *bālā* (3), *cuḍī* (4), *rulī* (5) (bracelets rouges). Les bracelets préférés et les plus recherchés étaient des bracelets de coquillages (*ṣāṅkhā*), qui portaient des noms variés : *Rāma* (à la main droite) et *Lakṣmaṇa* (à la main gauche) (6), *Lakṣmī* et *Sarasvatī* (7), *Madana* et *Muralī* (8), *Lakṣmībīlāsa* (9), *muṭhcāṅkhā* (10). Le *kulapiṣṭhā* était muni d'un petit fermoir (11). Le *kāmraṅgā ṣāṅkhā* (12) était « rouge d'amour ». Le *noā* était le plus important ; on le portait au poignet gauche. C'était le bracelet de fer, symbole de l'union conjugale.

Les bracelets qu'on portait à la partie supérieur du bras étaient plus larges et presque toujours ciselés. Il y avait le *bāju bandha* (13), le *bāuṭi* ou *bāhuṭi* (14), l'*aṅgada* (15), le *pauchi* (16) (incrustés de pierres précieuses).

Quelquefois, les femmes portaient des *mādulī*, amulettes d'or, d'où pendaient des fils d'or tissés (17).

Aux doigts, des *aṅgurī* (18), bagues d'or et de pierres précieuses.

A la taille, des ceintures d'or qui s'appelaient *kamara-bandha* (19), *nībibandha* (20), *kāci* (21).

(1) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 351.

(2) *Ibid.*

(3) *Balay, bāulī. Ibid.*, p. 455.

(4) *Ibid.*, p. 456.

(5) *Typical Selections*, p. 386.

(6) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 604.

(7) *Rāmeṣvara : Ābāyana*, p. 233.

(8) *Gopīcandrer Gān*. Vol. II. Introduction, p. 39.

(9) *Typical Selections*, p. 210.

(10) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 604.

(11) *Ibid.* Vol. II, p. 385.

(12) *Maimansingh Gitikā*. Vol. I, 2, p. 27.

(13) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 351.

(14) *Typical Selections*, p. 210.

(15) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 456.

(16) *Typical Selections*, p. 1520.

(17) *Ibid.*, p. 1294.

(18) *Ibid.*, p. 385. On trouve le mot *mudaḍī* dans *Āṅgīṣṇa Kīrtana*, p. 279.

(19) *Gopīcandrer Gān*. Vol. II, p. 456.

(20) *Typical Selections*. Vol. I, p. 227.

(21) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. II, p. 520.

La *kihkinī* (1) était une ceinture d'or d'où pendaient des petites clochettes qui tintaient. On attachait quelquefois à la ceinture un sachet nommé *biçi* (2) pour mettre du bétel (*guā thoṃā biçi*).

Aux chevilles, des anneaux qui tintaient (quelquefois appelés pour cette raison *bājana nūpūr* (3), des *mala* (4), des *goṭā mala* (5), des *pātā mala* (6), des *khādu* (7) (*mañjar muñjir*) (8), des *bāgaṭi* (9) (ondulés), *ghungura* (10); à la partie inférieure du pied, un *gahari* (11), un *bākpāta* (12).

Chaque doigt avait sa bague. Nous trouvons les noms de quelques-unes : *culaṭi* (13), *ucchaṭi* (14) (*unchat*, *unchaṭā*, *ujjhaṭi*) d'or et de pierres précieuses ; *pāṇuli* (15), *anāṭ* (16) d'or et de pierres précieuses.

Les femmes ne portaient tous leurs bijoux que pendant la cérémonie du mariage et en quelques autres grandes occasions. Les bijoux étaient enfermés dans un coffret qui s'appelait *peṭāra* (*peḍā* ou *peḍi*) (17). En temps ordinaire, elles portaient quelques bracelets d'or, des bracelets de coquillages (18) et le bracelet de fer.

(1) Ghanarāma : *Dharmamangala*, p. 66.

(2) *Gopīcandrer Gān*. Vol. I, p. 50.

(3) *Ibid*. Vol. II, p. 334.

(4) Ghanarāma : *Dharmamangala*, p. 108.

(5) *Ibid*.

(6) *Typical Selections*, p. 386.

(7) *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, 1, p. 180.

(8) *Typical Selections*, p. 335.

(9) *Gopīcandrer Gān*. Vol. I, p. 256.

(10) *Typical Selections*, p. 227.

(11) *Gopīcandrer Gān*. Vol. II, p. 456.

(12) *Ibid*.

(13) *Gopīcandrer Gān*. Vol. II, p. 456.

(14) *Gorakṣa Bijaya*, p. 79 ; *Typical Selections*, p. 1295.

(15) Ghanarāma : *Dharmamangala*, p. 108.

(16) *Typical Selections*, p. 1520.

(17) *Ibid*., p. 288, 385.

(18) Pārvatī n'a pas de bracelets de coquillages. Son mari (Çiva) est trop pauvre et trop insouciant pour en acheter. C'est là la cause de beaucoup de leurs querelles. La cérémonie de *ṣaṅkha paridhān* décrite dans le *Çibāyana* de Rameçvara, au cours de laquelle on passait les bracelets de coquillages, est

Kabikaṅkaṇa raconte :

« Gaurī va à la maison paternelle. Elle a oublié ses objets de toilette. Ses servantes courent après elle. Une des servantes lui donne ses dés, sa balle et son petit coffret. Une autre son éventail et son miroir ; une autre encore une cruche pleine de parfum et son parasol blanc. » (1).

6. Sahamarana ⁽²⁾ et Veuvage.

Les poètes bengalis considéraient comme naturel que la femme chaste et dévouée montât sur le bûcher funéraire de son mari. Ainsi, elle ne devenait pas veuve, car le veuvage ne commençait qu'à partir du moment où l'on brûlait le corps du mari. D'après la littérature, la coutume de monter sur le bûcher exis-

considérée à l'heure actuelle, dans quelques parties du Bengale, comme une cérémonie de bon augure. Il faut qu'une femme mette ses bracelets, le corps et l'âme purifiés. Les bracelets sont d'abord lavés dans de l'eau du Gange, ou dans de l'eau dans laquelle on a mis de la pâte de safran, du riz et des brins de *durbā*. Puis on offre les bracelets à Rādhā ou à Durgā. La femme reçoit ensuite les bénédictions des divers membres de la famille.

James Hornell, dans un article sur « *The Chank Bangle Industry, its Antiquity and Present Condition* », (M. A. S. B., Vol. III, 1910-14), décrit les différentes espèces de coquillages employés actuellement au Bengale pour la fabrication des bracelets. Le centre de l'industrie est Dacca. Hornell donne à la fin de sa monographie des photographies de bracelets fabriqués aujourd'hui. Voir aussi *Eastern Bengal District Gazetteer*. Dacca, p. 115.

(1) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*. Vol. I, p. 40.

Voir *Prabāsī*, Ārābana et Bhādra, 1334 (juillet et sept. 1927), deux articles de Kedarānath Chatterji sur *Gahanā* (bijoux), avec reproductions.

(2) Voir Edward Thompson, *Suttee*.

Le mot *suttee* (rite du bûcher funèbre) est le mot sanskrit *satī* (la femme vertueuse) anglicisé. Mais, aux Indes, on employait le mot *satī* pour désigner la femme qui s'immolait et jamais le rite même. Dans ce dernier sens, le mot est moderne et européen — on ne le trouve pas avant 1787. Quand la veuve montait sur le bûcher de son mari, le rite s'appelait *sahamarana*, mais si le mari mourait loin d'elle et si elle s'immolait avec quelque chose qui avait appartenu à son mari, son turban, par exemple, le rite s'appelait *anumaraṇa*. Le rite était ancien, mais ne remontait pas à la plus haute antiquité.

La pratique de ce rite s'appuyait sur ce fameux vers : *ārohanu janaya yonim agne* (« Que les mères entrent dans le sein du feu ») ; mais Wilson a montré

tail même au ciel, quand, à la suite d'une malédiction, il s'agissait d'envoyer un être céleste sur la terre, pour prêcher un culte quelconque. Ce qui nous surprend, c'est que, malgré toutes les allusions littéraires à ce rite, nommé *sahamarāṇa*, nous n'en trouvons qu'un seul récit détaillé, et encore est-il entouré de

qu'on y avait substitué le mot *agne* à *agre*. Le vers disait originairement : « Que les mères s'avancent les premières aux autels. » Max Muller est également d'avis que le vers avait été « estropié, mal interprété et mal appliqué ». La pratique de ce rite s'étant répandue dans le pays, il devint nécessaire d'en chercher la justification dans les écritures sacrées les plus anciennes. D'après le *Rgveda*, on ne brûlait pas la veuve. Elle montait sur le bûcher et se couchait auprès du corps de son mari, mais était invitée ensuite à descendre et à accepter un nouvel époux (Macdonell, *Sanskrit Literature*, p. 126. *Rgveda*, X, 18, 8). Quelques textes de l'*Atharvaveda* semblent autoriser l'incinération de la veuve. Dans le *Mahābhārata*, on permet à une des veuves de Pāṇḍu de s'immoler avec lui, mais dans le *Rāmāyaṇa*, le rite n'est pas de rigueur. Manou l'autorise, mais ne l'ordonne pas. Les *Purāṇa* l'encouragent, tandis que les *Tantra* l'interdisent. La coutume aurait déjà existé aux Indes avant l'arrivée des Aryens.

Quoique le rite n'ait pas été obligatoire pour les femmes brahmanes, dans le Bengale et au Rājasthān beaucoup d'entre elles l'ont pratiqué jusqu'à 1816 et même plus tard. Parmi les femmes de la caste guerrière, surtout parmi les femmes de princes, le rite était courant, même obligatoire.

Beaucoup d'étrangers qui ont visité l'Inde depuis l'époque d'Alexandre jusqu'au xix^e siècle, ont été témoins du rite et en ont laissé des descriptions émouvantes (Strabon, Properce, Marco Polo, etc.). Il fut surtout pratiqué entre 1680 et 1830. C'est dans les montagnes de Rājputānā, de Bihar et d'Orissa que le rite persista le plus longtemps et le plus rigoureusement. Au centre de l'Inde, il y a d'innombrables pierres de *satī*, qui perpétuent la mémoire des femmes qui sont montées sur le bûcher, mais on n'en trouve aucune au Bengale. Au Panjāb et en Rājasthān, les mères s'immolaient quelquefois avec le corps de leurs fils (*mā sātī*) ; elles étaient alors plus honorées encore que l'épouse-*satī*. Les Telugus, ainsi que la caste des tisserands du Bengale (*jugi*, descendants des *yogi nāthistes*), enterraient la veuve vivante.

Trois raisons semblent avoir contribué à la popularité du rite au Bengale. D'abord, d'après Rājā Rām Mohan Rāy, on ne voulait pas partager les biens du mort avec la veuve ; puis on pensait que les Musulmans abuseraient d'une femme privée de son protecteur ; enfin, on méprisait la veuve, car c'était, pensait-on, à cause de ses péchés dans une existence antérieure que son mari était mort. Mais si elle montait sur le bûcher, elle pouvait non seulement racheter son péché, mais atteindre à une gloire éternelle ; sa mort assurait également le salut de son mari.

Le rite était très fréquent à Calcutta et à ses environs, ainsi que dans le district de Nadiyā. Très souvent, au Bengale, la femme s'immolait contre

légende : c'est celui du poème consacré au roi Māṇikacandra. Après la mort de celui-ci, on prépara du bois de manguier, de santal et de *bel* pour la cérémonie crématoire, ainsi que du ghi et de l'huile de sésame et de moutarde. Le cadavre fut apporté dans une bière en bois de santal. C'était au mois d'août, le pays était inondé. La reine Mayanāmatī acheta un terrain sec au bord du Gange. La bière était suivie d'une procession qui chantait des *saṅkīrtana*, (hymnes à Dieu). Mayanāmatī elle-même chantait. On creusa une fosse du nord au sud, aux quatre coins de laquelle on enfonça des poteaux de bambou ; au-dessus de cette fosse (qui devait ménager l'aération du feu), on éleva une plateforme et l'on posa, près des poteaux, quatre pots de ghi ; au-dessous de la plateforme, également près des poteaux, on plaça quatre pots d'huile. On répandit des grains de sésame sur le bûcher. Mayanāmatī était vêtue de soie, son front et sa raie couverts de vermillon. Elle tenait à la main une branche de manguier et une faucille d'or (1). C'était pour elle le jour le plus glorieux de sa vie. Elle monta sur le bûcher, s'étendit à gauche de son mari mort, dont elle posa la tête sur son bras droit ; puis, sur son ordre, on apporta du feu sacré avec lequel on alluma le bûcher. La reine avait elle-même versé des pots de ghi sur le bois. D'ordinaire, c'était le fils qui allumait le feu ; mais le fils de Mayanāmatī n'était pas encore né. Le feu continua de brûler sept jours et sept nuits, au bout desquels le corps de Māṇikacandra fut réduit en cendres ; mais Mayanāmatī, à cause du fils

son gré ; aussi la liait-on avec des cordons et la maintenait-on couchée à l'aide de longs bambous. Rājā Rām Mohan Rāy avait vu brûler la veuve de son frère (celle-ci avait résisté avec frénésie) et il avait été tellement ému à cette vue qu'il entreprit immédiatement une campagne contre ce rite. Grâce à ses efforts et à ceux de William Carey, le rite fut interdit en 1829, par ordre de lord William Bentinck.

Ānanda Goomaraswamy considère le rite de *satī* comme la preuve ultime de l'unité parfaite de corps et d'âme des époux hindous.

(1) Il est à noter que, dans presque toutes les mentions du *sahamarāṇa*, même lorsqu'il est pratiqué dans le ciel, on parle de la branche de manguier que tenait la *satī*.

à qui elle devait donner le jour, fut sauvegardée par son guru Gorakṣanāth, qui lui avait promis « qu'elle éprouverait le froid de Māgha dans le feu ». Elle descendit donc du bûcher, ses cheveux et ses vêtements encore ruisselants de l'eau du bain qu'elle avait pris avant la cérémonie.

Le *sahamaraṇa* était-il d'un usage courant ? Nos textes citent également beaucoup de cas de veuvage ; il semble, cependant, que choisir le rite du bûcher était de beaucoup plus honorable et qu'une femme méprisait la vie sans son époux.

C'est parmi les brahmanes que l'on trouve le plus de veuves, le *sahamaraṇa* leur était défendu ; on en trouve également dans la caste des marchands. Cependant, après la mort de Lakṣmīndara, Cānd fit demander à Behulā, par l'intermédiaire du prêtre, si elle aurait le courage de monter sur le bûcher de son mari (1). Beaucoup de jeunes épouses s'immolaient avec leurs maris morts, parce qu'elles redoutaient la situation difficile de jeune veuve. C'est dans les *Manasā maṅgala*, surtout dans l'histoire de Behulā — jeune veuve qui refusa obstinément de se considérer comme telle (et avec raison au point de vue hindou, parce que le corps de son mari n'avait pas été brûlé) — qu'on trouve des renseignements sur le veuvage. Quand Behulā s'aperçut le matin que son mari était mort la première nuit de leurs noces, elle se reprocha d'être *khaṇḍa tapasvinī* et *khaṇḍa bratī*, c'est-à-dire d'avoir, dans quelque existence antérieure, négligé des pratiques ascétiques et abandonné l'observance d'un *brata* avant le terme prescrit. Cependant, elle reprit courage en voyant que ses bracelets de coquillages brillaient encore, ainsi que le vermillon de sa raie. Si elle avait été vraiment veuve, ses bracelets auraient noirci d'eux-mêmes et le vermillon de sa raie aurait pâli. Behulā décida donc de ne jamais accepter le sort de veuve. Sa belle-mère entra pour la cérémonie d'accueil (*baraṇa*) dans la maison de fer dans laquelle, par crainte des serpents, on avait logé les nouveaux mariés ; trouvant son fils inanimé, elle se mit à mau-

(1) Bijaya Gupta : *Manasā Maṅgala*, p. 199.

dire sa belle-fille, en l'appelant *rākṣasī* (démon) et en l'accusant d'avoir dévoré son mari la première nuit. Elle avait des « dents de peigne », voilà pourquoi elle était une fille de si mauvais augure ! Behulā, pour se défendre, répondit que ce qui arrivait n'était que leur *karmaphala*, le fruit de leurs actes bons ou mauvais, au cours de leurs vies antérieures. Elle préférait accompagner son mari sur un radeau, afin d'essayer de le faire ressusciter, plutôt que de se résigner à la vie d'une *kāca rāḍī* (très jeune veuve). *Kācā rāḍī* était un terme particulièrement réprobateur et injurieux. Quand, assise sur le radeau, elle passa devant la maison paternelle, ses frères l'implorèrent de rester chez eux, lui disant qu'elle pouvait observer le *yatīpanā*, le *bidabhā yoga* (ascétisme de veuve) auprès de sa mère (1). Ils lui donneraient à manger du riz et du ghi au lieu de viande et de poisson ; elle serait aimée, honorée, choyée. Elle porterait, au lieu d'une robe de coton blanc sans bordure et sans ornement, une robe de soie ; au lieu de bracelets de coquillages, des bracelets d'or ; au lieu de vermillon, de la poudre de *phāg*. Behulā refusa cette invitation, en répondant qu'elle savait bien ce qu'était la vie d'une *kācā rāḍī* ; elle avait six belles-sœurs qui étaient veuves ; la maison était remplie de leurs gémissements ; ses proches se lasseraient de la caresser, tout le monde l'appellerait *kācā rāḍī* et la mépriserait.

Ce récit nous fournit des renseignements sur la condition d'une veuve : elles ne portaient pas de robes de couleur ; pas de bracelets de coquillages, ni surtout de fer, pas de vermillon ; on les considérait comme des malheureuses dont quelque péché commis dans une vie antérieure avait causé la mort du mari ; elles ne mangeaient ni viande, ni poisson ; elles devaient mener une vie ascétique. Ajoutons que, parfois, elles se rasaient les cheveux (2),

(1) Bijaya Guptā : *Manasā Mangala*, p. 196.

(2) Coutume pratiquée même à l'époque de Saraha. Dans le *Dohākoṣa*, nous trouvons l'expression *rāṇḍī muṇḍī*, qui veut dire « une femme à tête rasée », c'est-à-dire « une veuve ». *Bauddha Gān o Dohā*, p. 85. Voir aussi : Bose, *The Hindoos as they are*, p. 242-251.

adoraient particulièrement Çiva, qu'elles jeûnaient complètement le onzième jour de chaque quinzaine lunaire (*ekādaçī*) et qu'elles n'étaient admises à aucune cérémonie ni à aucune fête religieuse ou familiale.

Mayanāmātī, veuve du roi Māṇikacandra, portait, il est vrai, une robe de coton blanc, mais n'observait, semble-t-il, aucune des pratiques habituelles du veuvage. Était-ce parce qu'elle était reine ou parce qu'elle était adepte de la secte des nāthistes ? Ou bien parce que le poète a décrit les veuves qu'il voyait dans sa propre caste ? Elle mangeait du poisson, elle mâchait du bétel — du bétel de luxe ! qui contenait des clous de girofle, de la muscade, de la cannelle, de l'anis, de la coriandre et du camphre (1).

Le remariage des veuves était inconnu ; voilà pourquoi on critiquait aisément leurs mœurs. Mayanāmātī elle-même les dénonce en parlant à son fils Gopīcandra : une mère, dit-elle, pleurera jusqu'à son dernier jour la mort de son fils ; mais une veuve ne le fera qu'autant qu'il sera nécessaire de le faire devant le monde. Si elle est née d'une bonne famille, elle demeurera chaste ; sinon elle quittera la maison et s'en ira au marché le plus proche pour chercher un nouvel amant. Elle lui sourira, elle plaisantera avec lui, elle acceptera du bétel de son plateau. Cet homme deviendra le vermillon de sa raie et le nom de son mari mort sera à jamais chassé de sa pensée (2).

Ces accusations devaient être fondées dans bien des cas ; il y eut cependant des veuves qui, fidèles à leur vœu conjugal, se livraient à des pratiques d'ascétisme ; il semble bien qu'elles réussissaient à gagner le respect général, bien qu'ayant renoncé au rite, tant admiré, du *sahamaraṇa*.

(1) *Gopīcandrer Gān.* Vol. I, p. 57.

(2) *Ibid.* Vol. I, p. 71-72. Vol. II, p. 330.

DEUXIÈME PARTIE

QUELQUES FEMMES CÉLÈBRES

Nous avons essayé de recueillir dans nos textes les divers renseignements sur la vie, les coutumes et le caractère de la femme bengalie du moyen-âge. Nous l'avons suivie, pas à pas, depuis sa naissance jusqu'à la fin de sa carrière de femme ; nous l'avons vue, petite fille, mêlant à ses jeux puérils ses rêves d'avenir ; puis, jeune épouse, acceptant courageusement sur ses épaules encore frêles la lourde charge des devoirs domestiques et s'épanouissant définitivement dans la maternité ; enfin, frappée dans son affection la plus chère, scellant par l'abnégation suprême et souvent par le sacrifice de sa vie, le vœu de fidélité et de dévouement qui avaient rempli son existence. Dans cette deuxième partie, nous voudrions retracer, pour illustrer ces données générales, quelques portraits de femmes dont la vie et les gestes ont inspiré les poètes et qui, dans la pensée de leur pays, ont acquis une place d'honneur à côté des héroïnes immortelles des épopées antiques.

1 — *Mayanāmatī*.

La secte des *Kānphātā yogī*, yogīs aux oreilles percées, appelés également *Gorakhpāthi*, parce qu'ils étaient disciples de Gorakhnāth ou Gorakṣanāth, a tenu une grande place dans l'Inde septentrionale. Certains d'entre eux sont devenus des *siddhā* (1), célèbres dans le Bengale. Mayanāmatī fut, d'après la vieille littérature bengalie relative à cette secte, la plus renommée de toutes

(1) *Siddhā*, celui qui a atteint *siddhi*, la perfection. D'après les traditions courantes dans le Bengale, cette secte eut cinq grands *siddhā*, Minanāth ou Matsyendranāth, guru de Gorakṣanāth, Gorakṣanāth, guru de Mayānamatī et Hādiphā, et Kānuphā, disciple de ce dernier.

les femmes-*siddhā*, digne d'être nommée à côté des plus grands hommes-*siddhā*. Elle jouissait d'un respect particulier, pour avoir été, avec Hādīphā, une disciple du grand maître Gorakṣa-nāth lui-même, fondateur de la secte, qui l'avait choisie et initiée.

Les textes nous donnent l'histoire de cette initiation même. Un jour, la petite Çiçumatī, fille du roi Tilakacandra, s'amusait à faire la cuisine dans la cour de la maison paternelle. Gorakṣa-nāth (1) l'ayant aperçue du haut de son char aérien, descendit et lui demanda de lui préparer un repas. La petite fille, après lui avoir lavé les pieds et les avoir essuyés de ses cheveux, se mit à faire cuire quelques poignées de riz. Gorakṣanāth, voulant être absolument certain de la chasteté de la jeune fille, ordonna aux douze soleils de répandre leur intense chaleur sur sa tête, mais cela n'eut aucun effet. Gorakṣanāth, à ce qu'il paraît, avait voulu l'initier pour deux raisons : d'abord, pour la rendre éternelle et ensuite pour perpétuer son nom à Meherkul (2). Il la prit donc dans son char aérien et l'emmena à Bikrampur ; descendu à Yogīrhat, il fit appeler tous les *yogī*. Ils prirent ensemble un repas qui avait été préparé avec un seul grain de riz ; cependant, quand ils eurent tous fini, il en resta assez pour un disciple de plus. Après le repas, le maître procéda à la cérémonie de l'initiation. Il plaça d'abord sa main sur la tête de la petite fille et la bénit,

(1) Il porte un pagne de cuivre, des bijoux aux oreilles, un sac plein de *bhāṅg* et de *dhuturā* (stupéfiants), un cor en bandoulière et au cou, un rosaire de *rudrākṣa* et de *bhadrākṣa* (baies sacrées).

(2) D'après la tradition qui existe encore aujourd'hui, la secte prit naissance à Meherkul, c'est-à-dire que c'est là qu'on commença à en prêcher la doctrine ; le monastère de Gorakṣanāth était à Bikrampur et le culte exerçait une influence particulière dans le Tipperah et à Chittagong.

Gorakṣanāth dit :

āḍya māṭī āche kichu Mehārkul sahare
niṣmāṭī āche kintu Bikrampur sahare
ār āche āḍya māṭī Tarapera deṇa
Cāṭigrām pūrbamāṭī janibā biṇeṣa.

« Il y a un peu de sol originaire dans la ville de Meherkul, mais mon propre sol est dans la ville de Bikrampur. Il y a aussi du sol originaire dans le pays de Tipperah. Sachez en particulier qu'à Chittagong, il y a du sol originaire. »

Gopīcandrer Gān. Vol. II, p. 343.

afin qu'elle eût une longue vie. Puis il lui transmet la connaissance secrète (*mahājñāna*) en lui expliquant l'essence de Celui qui n'a pas de commencement (*anādi*). Il lui montra ensuite les dangers et les difficultés de leur système de *yoga* et le moyen de les éviter. Là-dessus, il « enchaîna » les différentes maladies qui auraient pu la menacer, puis appela Yama (dieu de la mort), qui arracha de son livre la page concernant Çiçumatī. Après cela, elle fut initiée au mystère des *āḍāi akṣara* (deux lettres et demie) :

« Le feu ne peut brûler celui qui possède cette connaissance, l'eau ne peut le noyer, les armes de fer ne peuvent le blesser. »

Gorakṣanāth lui révéla ensuite les deux noms sacrés, *Ananta-nām*, le nom infini, et *Nij-nām*, qui est le nom secret et tout-puissant de l'Etre suprême. A la suite de cette cérémonie, Gorakṣanāth donna à la petite fille le nom de Mayanāmatī (1).

Peu de temps après, son mariage avec le roi Māṇikacandra ne l'empêcha pas de poursuivre le chemin tracé par son guru. Elle n'était pas la seule épouse de ce roi, qui en avait plus d'une centaine. Les autres épouses, trouvant insupportables les pratiques de leur *satin*, cette *ḍākinī* (2), cette sorcière, ne cessaient de lui chercher querelle ; aussi Mayanāmatī se retira-t-elle au village de Ferusā, où elle passa son temps à filer et à méditer dans une caverne. Quoiqu'elle ne fût pas veuve, elle portait un *sāḍī* de coton blanc sans bordure. Quand elle se promenait, elle tenait

(1) D'après *Gopīcandrer Saṇnyās*, le nom original de la fillette aurait été Subadanī Rāi et son nom d'initée Mayanāmantrī-Rai ; à l'époque de l'initiation, elle aurait eu cinq ans.

(2) Les femmes qui pratiquaient des rites du tantrisme bouddhique s'appelaient *ḍākinī* (féminin de *ḍāk*). Expertes en sortilèges, elles étaient redoutées par leur ambiance. Le mot *ḍākinī* équivalait dans la croyance populaire à *māyābinī* (sorcière). Le centre de leur activité était dans le Kangur ou Kāmarūpa, leur *pīṭhasthān*, auquel elles sont restées fidèles, même lorsque l'influence bouddhique eut diminué et qu'elles se fussent consacrées à une adoration très primitive de Çiva.

Voir B. S. P. P., Vol. 32, article de Rames Basu, sur *Bauddha o Çaiḇa ḍākinī o yoginidiger kathā*. M. Basu suggère que ces femmes s'appelaient *yoginī* quand elles étaient jeunes et *ḍākinī* quand elles étaient vieilles.

à la main un bâton de *hintāl* (1). Quand elle voulait concentrer sa puissance surnaturelle, elle poussait un *huñkāra*. C'était assez pour la faire redouter comme une sorcière. Elle savait préparer des charmes, qu'elle administrait dans une feuille de bétel.

Chose étonnante, son mari la préférait à ses autres épouses. Malade, sur le point de mourir, il l'envoie chercher et refuse même de boire de l'eau offerte par les autres reines. Elle essaya d'initier son mari à sa connaissance secrète, pour le faire échapper aux messagers de Yama (2) et lui assurer l'immortalité. Mais le roi Māṇikacandra considérait comme humiliant et même impossible que l'époux devînt le disciple de l'épouse, si digne quelle fût d'être une *guru-mā*. La mort, pensait-il, était beaucoup plus honorable. Il s'obstina dans son orgueil, même à son lit de mort. En voyant Yama au chevet de son mari, Mayanāmatī, pour l'éloigner, lui fit cadeau du cheval royal. Chaque jour, le nombre des messagers de Yama augmentait ; chaque jour, les cadeaux devaient se multiplier. Mayanāmatī leur abandonna successivement l'éléphant royal, deux femmes-esclaves, son propre frère, cinq cents roupies. Le roi mourant éprouva une soif terrible et implora Mayanāmatī de lui apporter de l'eau. Celle-ci redoubla de persuasion pour le convertir, mais en vain. Elle savait que si elle quittait son mari un seul instant, les messagers de Yama emporteraient son âme ; mais, femme soumise, quoique *siddhā* célèbre, elle s'en alla puiser de l'eau à la rivière. Là, elle comprit qu'elle était devenue veuve : ses bracelets de coquillages noirissant et la marque de vermillon à son front se décolora.

Alors commença sa lutte avec Godā Yama, le principal messager du dieu de la mort. Elle était résolue à lui arracher la vie de son mari. Transformée en abeille dorée, elle traversa la rivière

(1) Dont l'odeur passe pour insupportable aux serpents. Ce bâton semble avoir été un attribut spécial de la secte en question.

(2) Yama, dieu de la mort, porte l'empreinte des conditions sociales de l'époque. Ce n'est plus qu'un homme, mais doué de certains pouvoirs. Le Godā Yama des poèmes nathistes représente la conception rustique. Il porte toujours à la main une barre de fer et une courroie.

Baitaraṇī, qui sert de limite entre ce monde et l'autre ; elle s'empara de Godā Yama par une suite de ruses et l'obligea à la conduire au marché afin d'identifier l'âme de son mari parmi toutes les autres âmes qui s'y trouvaient. En y retrouvant son frère, le cheval et l'éléphant de son mari, Mayanā se mit à pleurer. Godā Yama, qui guettait une occasion, s'échappa. Alors la reine se métamorphosa en serpent, qui attaqua Godā Yama ; celui-ci se changea immédiatement en rat. Mayanāmatī se transforma aussitôt en une troupe de chats. Alors, Godā Yama se transforma en pigeon et s'éleva dans l'air. Mayanāmatī, devenue milan, le poursuivit. Godā Yama descendit sur la terre en grain de sésame. Mayanāmatī, devenue colombe, alla le ramasser, mais elle trouva à sa place une crevette qui sauta dans l'eau. Mayanāmatī, devenue cent mille buffles, la suivit. Godā Yama se transforma en carpe et fut attaqué par son ennemie, devenue héron. Transformé en *torā gachi* (sorte de poisson), il se trouva de nouveau attaqué par un *pān kauḍi* (sorte d'oiseau aquatique) ; devenu soudain un vishnouite lépreux, il fut piqué par une mouche bourdonnante, laquelle, reprenant la forme de Mayanāmatī, se mit à le battre. Cette série de métamorphoses nous montre la croyance populaire dans le pouvoir presque illimité des femmes *siddhā*.

Enfin, parut Gorakṣnāth qui était également le *guru* de Godā Yama ; il expliqua à sa disciple Mayanāmatī que le Destin était irrévocable, qu'il lui fallait renoncer à chercher l'âme de son mari. Elle avait un devoir à accomplir sur la terre, car elle allait devenir, par sa faveur, mère d'un fils à qui elle donnerait le nom de Gopīcandra et qui, à l'âge de dix-huit ans, devrait se faire ascète ou mourir. Elle devait monter sur le bûcher funèbre de son mari, mais, à cause de l'enfant béni qu'elle portait déjà dans son sein, le feu ne pourrait la consumer.

Mayanāmatī obéit aux ordres de son *guru* et, comme nous l'avons déjà raconté (p. 155-156), sortit indemne des flammes. Gopīcandra naquit aussitôt après la cérémonie crématoire. A l'âge de neuf ans, il fut marié à quatre jeunes filles ; quand il eut atteint ses dix-huit ans, Mayanāmatī qui, autrefois, avait lutté pour faire

accepter à son mari les doctrines secrètes de sa secte, se trouva maintenant en présence d'une nouvelle tâche, non moins difficile : il lui fallait amener son fils à quitter ses femmes, à accepter comme *guru* le balayeur Hāḍiphā et à s'en aller avec lui pratiquer l'ascétisme pendant douze ans.

Gopīcandra trouvait difficile de se séparer de ses jeunes épouses :

*Radunā Padunā rānir gharke dekhi baṭ brkkher chāyā
chāḍi jāite ranger jaruke mor baḍa nāge daya* (1).

« La demeure des reines Adunā et Padunā me semble comme
l'ombre d'un banian.

« Mon cœur se serre à l'idée de quitter mes épouses bien-
aimées. »

Il trouve Adunā si belle ! Il lui semble qu'il vient de l'épouser.

*nāluā patani kanyā hāluyā paḍe bāe
sola batsar hāila bibāo halidrā āche gāe.
bibhār halidrā āche bibhār rām ḍāli
eman nārīr rūpā āmi kabe nāi dekhi* (2).

« Ma jeune épouse se balance dans la brise.

« J'ai seize ans ; le safran du mariage est encore sur mon
corps,

« Le safran du mariage et la branche du manguier.

« Je n'ai jamais vu une telle beauté de femme. »

Si Mayanāmatī avait eu affaire à son fils seul, elle aurait vite fait de le convaincre ; mais il lui fallut lutter contre ses belles-filles, surtout contre Adunā, la reine préférée, qui se vantait d'avoir dans son corps « l'intelligence de sept *kāit*. » (3). Les jeunes femmes firent de leur mieux pour déjouer les projets de

(1) *Gopīcandrer Gān*. Vol. I, p. 71.

(2) *Ibid.* Vol. I, p. 71.

(3) *Ibid.* Vol. II, p. 236 : *sāt kāiter buddhi āmār dhaḍer bhitār*. *Kāit* ou *kāyastha*, caste de scribes, renommée pour son intelligence.

leur belle-mère, dont elles s'étaient toujours méfiées à cause de sa ferveur religieuse et qu'elles détestaient d'autant plus pour vouloir leur arracher leur mari. Le jeune roi accusa sa mère d'avoir empoisonné son père pour partager la royauté avec Hāḍīphā, qui aurait été son amant et non seulement son condisciple. Maintenant, c'était de son fils qu'elle cherchait à se débarrasser en l'envoyant dans la forêt.

Pourquoi n'avait-elle pas suivi son mari sur le bûcher funéraire ?

*Hāḍir khāicha guā mā Hāḍir khāicha pān
bhāb kari çikhiyā nicha ai Hāḍir geān.
Hāḍir geāne tomār geāne janani ekastra kariyā
āmār pitār mārichen mā jahar biṣ khoāiyā.
buddhi paramiṣe āmāy banabāse patheyā
çyese biti khāben tumi ai Hāḍi naiyā (1)*

« Tu as mangé de l'arec de Hāḍī, mère, tu as mangé du bétel
de Hāḍī.

« Un lien d'amitié s'étant établi entre vous, tu as appris la
sagesse de ce Hāḍī.

« Unissant ta sagesse à sa sagesse, ô mère,

« Tu as tué mon père en lui donnant un poison.

« Par ruse et par calcul m'ayant envoyé dans la forêt,

« Tu finiras par jouir du royaume avec ce Hāḍī ! »

Mayanāmatī eut beau lui expliquer qu'elle avait agi en épouse fidèle, qu'elle était vraiment montée sur le bûcher funèbre et que Hāḍīphā, en tant que son condisciple, était pour elle un frère plus jeune.

On voit combien était difficile le chemin des femmes, adeptes d'une secte fermée comme celle des Nāthistes : la pureté de leurs intentions et la nature de leurs relations avec leurs condisciples

(1) *Gopīcandrer Gān.* I, p. 63.

étaient mises en doute par les non-initiés, fussent-ils leurs propres enfants.

La résistance du jeune prince fut enfin vaincue. Cependant, sur les instigations de ses femmes, il voulut mettre à l'épreuve le pouvoir surnaturel et la chasteté de sa mère. Aidée de son *guru* Gorakṣanāth, Mayanāmatī sortit victorieuse de toutes les épreuves qu'on lui fit subir, épreuves si difficiles qu'elles effrayèrent tous les grands *siddhā* et Çiva lui-même. On la laissa pendant sept jours dans un énorme chaudron d'huile bouillante ; on lui fit traverser une rivière dans un canot troué ; on l'enferma dans une maison de laque à laquelle on mit le feu (cf. *supra*, p. 126).

Mayanāmatī continua à inculquer à Gopīcandra du dégoût pour ses femmes. Elle lui fit un exposé de ses conceptions sur la femme d'après les idées de la secte nāthiste : Quelle folie de se donner aux femmes !

*byāghrer sākṣāte jena goru samarpilā
matsya paçari jena udke rākhilā.
man kacu paçari tumi thuiyācha hējā
khinjirer hāte rājā samarpilā gejā.
dhānya golā paçari tumi udur thuilā
kāker samakṣe rājā maric samarpilā (1).*

« C'est confier des vaches à des tigres,

« Employer des *ud* (2) pour protéger les poissons.

« C'est comme si tu employais des porcs-épics pour
protéger l'arum,

« Comme si tu confiais, ô roi, des *gejā* (3) à des porcs,

(1) *Gopīcandrer Gān*. Vol. II, p. 341. Cf. *Gorakṣa bijaya*, p. 121-2. Gorakṣnāth dit à Minanāth : « Tu as confié tous les poissons à des *ud*. Tu t'es servi de chats pour protéger le lait épais. Tu as confié l'arbre à un menuisier. Tu as, pour ainsi dire, confié des vaches à des tigres. Tu as remis de l'argent entre les mains des brigands. Tu as jeté des crapauds dans la bouche de serpents. Tu as confié des *gejā* à des porcs. Tu as confié l'arum aux porcs-épics. Tu as employé des rats pour protéger les greniers à riz. Tu as confié des bananes rouges comme des bijoux à des corbeaux. »

(2) *Ud*, animal aquatique qui se nourrit de poissons (loutre ?).

(3) *Gejā*, racine fort goûtée par les porcs.

« Comme si tu employais des rats pour protéger les
greniers à riz,
« Comme si tu confiais, ô roi, du poivre de Guinée à
des corbeaux. »

Un astrologue ayant été convoqué pour fixer un jour de bon augure pour la cérémonie d'initiation de Gopīcandra, Adunā, suivie de sa sœur Padunā, essaya de corrompre cet homme par l'intermédiaire de sa femme, afin qu'il fît, en présence du roi, des calculs défavorables ; elle alla de même chez le barbier qui devait raser la tête et percer les oreilles du jeune roi. Elle essaya même d'empoisonner sa belle-mère. Celle-ci, consciente de son pouvoir de *siddhā*, mangea les friandises empoisonnées et feignit d'être morte ; au moment où ses belles-filles, joyeuses, allaient l'ensevelir, elle se leva triomphante et se moqua de leur stupeur.

Inutile de lutter davantage contre une telle sorcière ! Le jour de l'initiation, tout le monde pleura autour du jeune roi, promu ascète malgré lui ; la *Ḍākinī* Mayanā pleurait aussi, mais « *caḥṣe pāni diyā* », en mettant de l'eau dans les yeux (1). Gopīcandra se retira pour douze ans avec son guru Hāḍiphā.

Gopīcandra était aussi populaire parmi ses sujets que sa mère l'était peu (on croyait qu'elle se servait de sa puissance surnaturelle pour nuire aux gens). Les *yogī* errant par toute l'Inde n'ont pas cessé de chanter le renoncement de Gopīcandra, en s'accompagnant sur un *gopīyantra*, instrument à une seule corde. Les traditions relatives à Mayanāmatī, ce personnage formidable, intrépide et invincible, ont également persisté. Dans le pays, on continue à aimer Gopīcandra et à craindre sa mère. Cette crainte eut pour conséquence inévitable la déification de Mayanāmatī sous le nom de Mayanā Buḍī (la vieille Maynā). Avec le temps, elle fut identifiée à la déesse Kālī, qui porte un collier de têtes humaines. A Rangpur existe encore le Maynāmatir Koṭ (peut-être ruine de Ferusā), entouré d'un fossé et d'une muraille. On

(1) *Typ. Sel.*, Vol. I, p. 61.

adore Mayanāmatī sur cette muraille même, en lui sacrifiant des chèvres. Il va sans dire que ses prêtres ne sont pas brahmanes (ils sont des *deodā* de la tribu *rājbañçī*) et que les *mantra* qu'ils récitent au cours de la *pūjā* ne sont pas sanskrits, mais bengalis. D'après ces *mantra*, elle réside au ciel sous le nom de Buḍī Mā ; elle a pour époux Bholā Maheçvara et pour fils Kārtika et Gaṇeça. On l'appelle également *Mātā Mangala Caṇḍī Rāi* et *Caṇḍī Buḍī grāma debatā*.

Voici donc une femme du Bengale, une reine, déifiée par les classes inférieures. Abstraction faite de tous les apports légendaires des traditions populaires, elle a dû être réellement une femme extraordinaire. C'est pourquoi elle ne trouva pas de place dans la société hindoue. Elle n'y fut pas comprise et fut par conséquent abandonnée aux classes inférieures, qui, ignorantes et craintives, essayèrent de l'apaiser en l'adorant.

2 — *Samula*.

Au moment où le pouvoir des Pāla grandissait dans le Bengale, le bouddhisme, mélangé à quelques cultes aborigènes, en particulier à celui du Soleil (1), se transformait en une nouvelle religion, celle de Dharma. Dans le Bengale, les bouddhistes ne s'appelaient jamais *bauddha*, mais *saddharmī* ; leur religion s'appelait *saddharma* et leur divinité *Dharma*. Ce dernier était monté sur un *ulūk* (hibou). Toute idée de caste était absente de cette secte, ainsi qu'en témoigne la liste des douze *bhakṭa* (dévots) de Dharma, citée par le poète Ghanarāma, et qui contient non seulement des noms de rois et de brahmanes, mais aussi des noms de quelques membre des castes inférieures, Caṇḍāla, Ḍom, Bāruī, Bāiti et Goālā (2).

Sous le règne des rois Sena, les brahmanes orthodoxes persécutaient les *saddharmī* qui ne voulaient pas se convertir au brah-

(1) Pour l'adoration du Soleil parmi les Māler, Oraons, Kols, etc., voir Crooke, *Religion and Folklore in Northern India*, p. 32.

(2) Ghanarāma : *Dharmagangala*, p. 272.

manisme. Aussi l'arrivée des Musulmans fut-elle accueillie avec joie, les *saddharmī* pensant que cela les sauverait de l'oppression des brahmanes. Dans le *Çūnya Purāṇa* de Rāmāi Paṇḍit (appelé aussi *Dharmapurāṇa*), nous trouvons l'exposé d'une doctrine surprenante, selon laquelle l'Islam serait la manifestation de leur dieu venu à leur secours :

Dharma haila yabanarūpī māthāeta kāla ṭupī (1).

« Dharma prit la forme d'un musulman, une toque noire sur la tête. »

Il n'est donc pas difficile de comprendre pourquoi et avec quelle facilité la plus grande partie des classes inférieures du Bengale accepta l'Islam. Celles qui furent hindouisées n'abandonnèrent pas leurs divinités. Dharma fut identifié le plus souvent à Viṣṇu, mais aussi à Brahmā et à Çiva. A l'heure actuelle, il y a à Calcutta seul au moins une douzaine de temples de Dharma. Des prêtres de classes inférieures (Ḍom, Pod, Kaibartta, etc.), lui sacrifient des poules et des porcs (2), ce qui prouve avec quelle persistance les castes inférieures ont su garder leurs propres dieux et leurs propres prêtres.

Les noms les plus célèbres de cette secte sont : Lāu Sena, le plus renommé des douze grands dévots, dont les gestes ont été immortalisés dans tous les poèmes consacrés à Dharma ;

Rāmāi Paṇḍit, le plus réputé des quatre prêtres (Rāmāi, Setāi, Nilāi et Kaṁsāi) (3) ;

Śamulā, āminī de Rāmāi Paṇḍit, et Ranjābatī, mère de Lāu Sena.

Samulā joua un rôle très important d'abord dans la vie de

(1) *Typical Selections*, I, p. 24. Cf. *Ibid.*, p. 23-24.

(2) Voir J. A. S. B., 1895. Part. I. Article de H. P. Sastri sur « *Buddhism in Bengal since the Mohammedan conquest* ». B. S. P. P., Vol. IV, p. 60, article de H. P. Sastri sur *Rāmāi Paṇḍiter Dharmamangala*.

(3) D'après Māṇika Gāngulī, ces quatre prêtres avaient prêché Dharma dans les quatre âges respectifs. D'après le *Çūnya Purāṇa*, ils furent contemporains ; on suppose notamment que ce fut à l'époque de Dharmapāla.

Ranjābatī et ensuite dans celle de Lāu Sena. Elle était l'*āminī* de Rāmāi Paṇḍit. Nos textes, tout en mentionnant les noms des *āminī* des quatre grands prêtres, ne nous donnent aucun renseignement sur la valeur précise de ce titre. Ce devait être, évidemment, une sorte de prêtresse qui assistait le prêtre dans l'exercice du culte, en particulier au moment de baigner l'image du dieu (*aṅga mārjanā*). On l'appelait également *āminī ghaṭ-dāsī* et *brata-dāsī* (1). Cette coutume de faire assister le prêtre par une femme n'est ni hindoue, ni bouddhique (si l'on ne considère que le bouddhisme pur) ; elle n'existait que parmi les sectes primitives (2). D'après le *Dharmamaṅgala* de Ghanarāma, Samulā était *kirāta* de naissance et, par la bénédiction de certains ascètes, elle était devenue *jālismarā*, c'est-à-dire qu'elle pouvait se souvenir de ses sept vies antérieures (3).

Ambubatī, nymphe céleste, ayant méprisé la vieillesse (elle s'était comportée insolemment envers Durgā, déguisée en vieille femme brahmane) (4), fut maudite par Durgā. D'accord avec Dharma, celle-ci la condamna à une vie terrestre, dans laquelle elle serait mariée à un vieillard : son nom serait Ranjābatī.

Ranjābatī naquit donc ; elle était belle-sœur de l'empereur de Gauḍa et sœur de son premier ministre ; elle fut, en effet, donnée en mariage au vieillard Karṇa Sena, général de l'empereur, qui demeurerait à Maynagaḍ (5). Karṇa venait de perdre ses six fils,

(1) D'après Mānika Gāngulī, elle s'appelle Samolā Sundarī, fille d'une tante paternelle de Ranjābatī. Tous les ouvrages s'accordent d'en faire une « sœur » de Ranjābatī : *Samula, sener masi ādyā āminī*. « Samulā tante (sœur de sa mère), *āminī* d'Ādya (Dharma). Ghanarāma, p. 223... *Lāu sener Māsi ādya kālēr āminī Dharmar bratadāsi*, « la tante de Lāu Sena, *āminī* du temps d'Ādya, servante dévouée de Dharma. » Mānika Gāngulī, p. 57.

(2) Elle existe encore aujourd'hui.

(3) Ghanarāma, *Dharmamaṅgala*, p. 40.

(4) La terre, à ce qu'il semble, ne possédait pas de personnages assez saints et assez forts pour révéler la gloire des dieux et pour prêcher leur culte. Il fallait maudire des personnages célestes et leur donner une vie humaine, afin qu'ils devinssent les héros et les héroïnes des *mangala kābya* (épopées populaires), *Dharmamaṅgala*, *Caṇḍimaṅgala*, *Manasāmaṅgala*, etc.

(5) Près de Tamluk. Voir B. S. P. P., Vol. IV, p. 69, note de Binodbihārī Kāvya-tīrtha sur Maynāgaḍ.

ainsi que sa femme qui, de douleur, s'était empoisonnée. Peu de temps après son mariage avec Ranjābatī, Karṇa Sena fut étonné de s'entendre reprocher violemment, à la cour de l'empereur, de n'avoir pas de fils. A partir de ce moment, Ranjābatī fut prise d'inquiétude.

Quand on connaît la douleur, l'angoisse même des époux hindous qui n'ont pas d'enfants, et la réprobation publique qui les frappe, on comprend la détresse de Ranjābatī et ses efforts pour obtenir un fils. Sur les avis des matrones, elle se mit à prendre des remèdes, à porter des amulettes, à adorer Çiva et Saṣṭhī, à observer des jeûnes, à pratiquer des *brata* ; rien n'y fit. Un jour, on vit apparaître à Maynagaḍ le *gājana* (cortège) (1) de Dharma, à la tête duquel se trouvait Rāmāi Paṇḍit. Ranjābatī supplia celui-ci de lui accorder la faveur de devenir mère. Rāmāi Paṇḍit la bénit et lui dit que Dharma exaucerait sa prière. Il lui ordonna de faire bâtir à Cāmpāy (2) un temple à Dharma, et de s'y mortifier. Si Dharma ne se laissait pas toucher par son ascétisme, elle devrait sans hésitation s'empaler sur un pieu (*çāle bhar deoā*). Ayant obtenu avec beaucoup de difficulté la permission de son mari, Ranjābatī, accompagnée de Samulā, de Rāmāi Paṇḍit et du *sanjāta*, le corps d'adeptes de Dharma (3) se rendit à Cāmpāy.

(1) Un *gājana* était une longue procession religieuse. Les *guru* accompagnés de leurs disciples y participaient, montés sur des chars, des chevaux et des éléphants caparaçonnés. Il y avait quelquefois représentation de pantomimes sur des charrettes. On y jouait des rôles de singes, de *yakṣa*, de Mārsena, de Mārkanṣyā, en chantant des chansons appropriées. Voir H. P. Sastri, *Beṇer Meye*, p. 12-13. A l'époque des rois Sena, quelques *gājana* de Dharma devinrent ceux de Çiva. Aujourd'hui même, dans le Bengale occidental, on fait encore des processions de Dharma et de Çiva. Les *gājune bāmūn*, prêtres qui organisent les cortèges de Çiva, sont, bien que brāhmanes, méprisés par la société. Voir B. S. P. P., Vol. XVIII, article de Haridāsa Pālit sur le *Çiver Gājana*.

(2) Lieu sacré de cette secte, ainsi appelé du nom de la reine Cāmpābatī, adepte de Dharma.

(3) Ce *sanjāta* (*saṃyātra*), entièrement étranger à l'hindouisme, est très remarquable. Hommes et femmes unis, croit-on, par une grande fraternité, partageaient les souffrances, les pénitences, les mortifications de l'un de leurs adeptes, pour le plus grand bien de ce dernier. La sympathie et le vif intérêt que la collectivité témoignait ainsi à l'individu, séduisaient sans aucun doute la

Détail à noter, c'était Samulā et non Rāmāi Paṇḍit qui dirigeait le *sanjāta* et qui donnait des ordres. Rāmāi Paṇḍit accepta toutes les dispositions de Samulā.

Arrivée à Cāmpāy, Samulā fit couper la forêt par le *sanjāta* et bâtir un autel par Rāmāi Paṇḍit. Les membres du *sanjāta* se mirent à danser autour de l'autel, bâtons à la main ; puis, s'étant baignés, ils se livrèrent à la récitation des noms de Dharma (*japa*) et bénirent Ranjābatī, afin que sa prière fût exaucée ; alors, ils recommencèrent à danser aux sons d'instruments de musique. Par sympathie pour Ranjābatī, ils se mirent à pratiquer des actes pieux et ascétiques, afin d'apaiser Dharma ; quelques-uns se tinrent debout sur une jambe, les bras levés, criant : « Victoire à Dharma ! » D'autres brûlèrent de l'encens sur leur tête (1). Mais Dharma ne se manifestait pas. Alors, Ranjābatī fut suspendue par les pieds à un arbre, la tête touchant la terre, devant un feu où brûlait de l'encens : elle passa ainsi neuf jours au milieu du vacarme des instruments. Mais Dharma resta implacable. Là-dessus, Ranjābatī fut placée sur une haute estrade, où elle médita sur le dieu du Soleil ; puis, se concentrant dans le désir de donner le jour à un fils, elle sauta, les yeux fermés, en bas de l'estrade. Samulā l'attrapa dans ses bras. Tout le *sanjāta* sauta de la même façon, mais le vœu ne fut pas encore exaucé. Alors, Samulā invita tout le monde à rentrer chez soi, puisque Dharma ne se laissait pas fléchir. Rāmāi Paṇḍit fut du même avis, mais les adeptes refusèrent, alléguant que la vie pour eux n'avait aucune raison d'être, du moment que Dharma n'était pas apaisé. Restait alors la dernière mortification : le pieu. Ranjābatī était prête à s'immoler. Elle fit d'abord un *argha* (offrande) au Soleil ; puis, invoquant Dharma, au milieu d'une épaisse fumée d'encens et de santal, elle se précipita sur le pieu, qui lui traversa la poitrine (2). Dharma se manifesta enfin et ressuscita

masse du peuple et c'était une des principales causes de la propagation de cette secte.

(1) Ghanarāma, *Çrīdharmā mangala*, p. 42.

(2) J. A. S. B., 1895. Part. I, p. 65. Article de H. P. Sastri sur *Srī Dharma-*

Ranjābatī, en lui promettant un fils qui serait Kaçyapakumāra lui-même, envoyé sur la terre pour propager son culte.

L'histoire de Ranjābatī nous montre ce que pouvait faire une simple adepte de Dharma afin d'obtenir cette faveur tant désirée : la naissance d'un fils. La masse du peuple et en particulier les femmes, se tournait avec empressement vers Dharma, parce que les prêtres de ce culte leur promettaient au nom de leur divinité des faveurs matérielles : une belle épouse, l'immunité de diverses maladies, et, ce qui était la plus grande faveur en même temps qu'un besoin impérieux, familial et religieux, la naissance d'un enfant mâle.

Le fils de Ranjābatī étant né, tout notre intérêt et toute notre sympathie se reportent sur lui. En effet, Ranjābatī devient alors une mère indulgente et faible, qui, pour garder son fils auprès d'elle, n'hésite pas à rappeler sans cesse toutes les souffrances qu'elle a endurées. Quant à Lāu Sena, averti qu'il est né pour répandre le culte de Dharma et qu'il en est spécialement protégé, il est prêt aux plus grands exploits (1). Son oncle Mahāmada, premier ministre, jaloux de sa popularité et son plus grand ennemi, essaie à plusieurs reprises de le faire tuer ; il l'entoure de complots et d'intrigues, le fait envoyer pour faire la guerre dans des pays lointains ; il souhaite sa mort ou sa déchéance morale ; peu lui importent les moyens, ce qu'il veut, c'est perdre le champion et l'adepte de Dharma. Arrivé au comble de la haine, Mahāmada persuade l'empereur de mettre Lāu Sena à l'épreuve en l'envoyant à Hākundā, où il devra faire lever le soleil à l'ouest à force de méditation et d'ascétisme. C'était une ruse. Le ministre voulait saisir l'occasion pour attaquer et subjuguier le royaume

maṅgala, a distant echo of the *Lalita Vistāra*. M. Sastri suggère que le *çāla* sur lequel Ranjābatī s'empala était une planche hérissée de pointes, instrument qu'emploient les tisserands pour carder le jute. L'expression *çale bhara deoā* pourrait également vouloir dire « se suspendre à une branche de *çāla* (espèce d'arbre) ».

(1) Les textes nous montrent Lāu Sena comme l'incarnation même de Dharma.

de Maynāgaḍ, abandonné par Lāu Sena aux soins de la principale reine, Kalingā. Il jeta les parents de Lāu Sena en prison, où ils devaient rester jusqu'au retour triomphal de leur fils.

Lāu Sena comprit qu'il était parvenu à la plus grande épreuve de sa vie. Sa mère lui conseilla d'avoir recours à Samulā, qui l'avait aidée et inspirée au moment le plus critique de sa vie, lors de son expédition à Cāmpāy. Lāu Sena accepta les conseils de sa mère et se rendit à Hākundā, accompagné de Samulā et de Rāmāi Paṇḍit. Le *sanjāta* les suivit cette fois aussi.

Arrivé à Hākundā, le *sanjāta* commença à défricher la forêt. Puis il se mit à danser, tandis que Lāu Sena méditait. Mais la méditation de Lāu Sena fut troublée. Il eut le pressentiment que son épouse Kalingā, la principale reine, était morte. Samulā le consola en disant que celui que Dharma honore de sa faveur aura beau perdre tout — biens, femme, fils — il pourra regagner tout cela par sa dévotion. La mort de sa femme doit donc être interprétée comme une grâce de Dharma, et il doit s'abandonner complètement à lui. Pour faire lever le soleil à l'ouest, il faut offrir sa vie même à Dharma. L'offrande la plus parfaite, la plus acceptable, serait sa tête, la demeure de Brahma, ce « lotus aux mille pétales » ; mais Lāu Sena recula devant une telle perspective et accusa Samulā d'agir dans les intérêts du ministre, son oncle. Samulā lui rappela alors l'immolation de sa mère lors de sa naissance, ainsi que le geste pieux du roi Hariṣcandra et de sa femme Madanā (1), qui offrirent leur fils en sacrifice à Dharma. Le sacrifice est indispensable si l'on veut gagner la faveur de Dharma.

(1) Le *Çūnya Purāṇa* et les *Dharmamaṅgala* mentionnent très souvent les époux royaux Hariṣcandra et Madanā. Parmi les familles royales du Bengale, Hariṣcandra semble avoir été le premier à se faire initier à la secte de Dharma et à se livrer à son culte. Il est impossible de dire si ce Hariṣcandra était un personnage réel ou non. Son nom et celui de son fils Luhiṣcandra rappellent d'une manière frappante ceux de Hariṣcandra et Rohitāśya du *Rāmāyaṇa* et ceux de Hariṣcandra et Rohita de l'*Aitareya Āraṇyaka*. Dans le *Rāmāyaṇa*, le nom de la reine est Çaibyā, tandis que dans l'*Āraṇyaka* il n'est fait mention d'aucune reine. D'ailleurs, malgré cette similitude de noms, l'histoire racontée

Convaincu, Lāu Sena commença à découper son corps, un membre après l'autre, puis se décapita. Samulā, pour montrer sa sympathie, se trancha les seins ; le *sanjāta* se mortifia avec frénésie et s'immola. Alors, Samulā, prenant la tête de Lāu Sena, l'offrit à Dharma. Et le soleil se leva à l'ouest.

Dharma se manifesta et ressuscita Lāu Sena, ainsi que les autres adeptes. Samulā conseilla alors à Lāu Sena d'aller immédiatement libérer sa mère.

Ainsi, nous ne connaissons Samulā que comme conseillère spirituelle de Ranjābatī et de son fils, Lāu Sena. Dans les deux grandes épreuves de leurs vies, nous la voyons ferme, décidée et fidèle. Dans les textes (les poètes l'ont-ils fait exprès ?) elle est certainement supérieure à Rāmāi Paṇḍit. Il fallait qu'elle eût beaucoup de force de caractère et de dons d'organisation pour mener Ranjābatī et Lāu Sena à l'immolation. Il semble bien que ces vieux cultes primitifs aient eu pour effet de former des femmes fortes et décidées. Si Mayanāmatī avait employé son grand pouvoir pour nuire aux gens, Samulā s'en servit pour faire le bien. Plus sincère et plus humaine, elle mérite, plus que « la vieille sorcière », notre admiration et notre sympathie.

3 — Behula.

Les castes inférieures du Bengale de l'Est (pâtres, potiers, *bārui* (1), pêcheurs) adoraient avec ferveur Manasā, la déesse des serpents. Cela se comprend aisément : les serpents étaient particulièrement nombreux et venimeux dans cette contrée. Les Musulmans eux-mêmes vénéraient cette déesse.

dans le *Çūnya Purāṇa* et les textes analogues n'a pas le moindre rapport avec celle du *Rāmāyaṇa* ; elle en a, par contre, avec l'histoire védique : dans celle-ci, le père d'abord n'a pas de fils, puis il en obtient un par faveur divine et le voue en sacrifice. Il se peut que nous ayons dans le *Çūnya Pūraṇa* la tradition védique adaptée à des buts sectaires.

(1) Cultivateurs de bétel.

Hindouisée, cette déesse indigène fut considérée comme la fille de Çiva, appelée également Padmābatī, parce qu'elle naquit d'un lotus (*padma*). Elle avait le teint clair comme de l'or fondu ; des serpents l'entouraient, l'habillaient même, traînaient son char (*nāgaratha*). Il fallait l'adorer au moyen d'un *ghaṭa* (pot) d'argile, c'est-à-dire l'invoquer afin qu'elle manifestât sa présence dans ce récipient, puis lui faire des offrandes de fleurs. Elle était adorée en particulier au mois de Çrābana (juillet-août, saison de la mousson), pendant lequel on lui sacrifiait des chèvres blanches et des buffles (1).

Une divinité comme celle-ci semblait très précieuse et indispensable. Elle pouvait donner un enfant à la femme stérile, des biens à l'homme pauvre, la santé au malade, la liberté au prisonnier, et, enfin, une belle épouse à celui qui n'avait pas de femme. De plus, elle avait transmis à certaines familles le pouvoir de charmer les serpents et de guérir instantanément toutes les piqûres venimeuses et toutes sortes d'ulcères et de tumeurs inflammatoires (2).

Les femmes de bonne famille (tout au moins celles des marchands) l'avaient accueillie et l'adoraient comme fille de Çiva ; mais les hommes la haïssaient, considérant qu'accepter cette déesse indigène, cette divinité de basse origine (*laghujāti*), serait un affront aux dieux supérieurs. On serait tenté d'en conclure que les femmes acceptaient une déesse dès l'instant qu'elle pouvait leur accorder des faveurs spéciales, tandis que les hommes, pour se livrer à son culte, avaient besoin de bien établir son identité avec les dieux supérieurs.

yei hāte pūji āmi ṣaṅkara bhavānī
sei hāte pūjā khāite cāha duṣṭa kāṇī.
yei hāte pūji āmi debī daṣabhujā

(1) On sacrifiait des chèvres blanches à Manasā et des chèvres noires à Kālī et à Durgā.

(2) D'où son nom de Biṣahari, celle qui enlève le poison.

*kon mukhe cāo tumi sei hāter pūjā.
maraṇa jīyan yadi tui karite pār
tabe kena kāṇā cakṣur auśadh nā dhar* (1).

« Vilaine borgne, prétends-tu recevoir des offrandes de la main qui rend hommage à Çaṅkara et Bhavānī ? Prétends-tu audacieusement recevoir l'hommage de la main qui fait des offrandes à la Déesse aux dix bras ? Si tu peux donner la vie et la mort, pourquoi n'appliques-tu pas tes remèdes à ton œil aveugle ? »

Des textes (en particulier le *Padmā Purāṇa* de Bijaya Gupta, auquel nous nous rapportons ici) ont été écrits pour montrer comment Manasā, déesse des serpents, fut enfin reconnue par les hommes et admises dans le panthéon hindou ; ils attribuent toute la gloire de cette conversion à Behulā, l'adepte la plus fervente de Manasā, dont les seules armes furent sa foi ardente en la déesse, sa chasteté et son dévouement conjugal.

Uṣā, nymphe céleste, et son mari Aniruddha, ayant été maudits, naquirent l'une dans la famille de Sāye Beṇe, l'autre dans la famille de Cānd, à Campakanagar ; ce furent Behulā et Lakṣmīndara, destinés à redevenir des époux terrestres.

Cānd était l'ennemi le plus implacable de Manasā. Pourtant, la déesse était parvenue à s'introduire dans sa maison sous la protection de sa femme, Sonekā, qui l'adorait assidûment depuis sa jeunesse et attribuait à sa faveur la naissance de ses six fils. Quand Cānd s'aperçut des pratiques de sa femme, il brisa en mille pièces, avec son bâton de *hiṇtāl* (2) le pot de la déesse et jeta aux chiens et aux corbeaux les offrandes qui lui étaient destinées. Puis il défendit qu'on adorât Manasā dans sa maison. Sonekā décida cependant de lui rester secrètement fidèle.

La lutte entre Cānd et la déesse continua. Celle-ci commença par détruire son *guā-bāḍī* (3). Puis, voyant que Cānd avait le

(1) Bijaya Gupta : *Padmā Purāṇa*, p. 133.

(2) Voir p. 164, note 1.

(3) Jardin d'aréquiers.

pouvoir divin de *mahājñāna*, connaissance secrète permettant de ressusciter tout ce qui était mort et de raviver ce qui était flétri, elle se transforma en danseuse, le charma et exigea en cadeau ce don précieux. Après quoi, elle fit mourir ses six fils d'une morsure, coula sa flottille de quatorze vaisseaux sur laquelle il se trouvait, et ne lui laissa que sa vie. Pendant son absence, la femme de Cānd donna par sa faveur le jour à un fils, Lakṣmīndara (1), mais la déesse vindicative le condamna à mourir, la nuit de ses noces, d'une morsure de serpent.

Cānd ignorait cette prédiction et Sonekā l'avait oubliée. Le mariage de Lakṣmīndara avec Behulā, fille de Sāhe Beṇe et de sa femme Sumitrā, fut arrangé. Behulā était une jeune fille cultivée, qui charmait tout le monde par sa danse. Elle était *jātismarā*, c'est-à-dire qu'elle pouvait se souvenir des événements de ses existences antérieures. Elle observait « douze *brata* en douze mois », c'est-à-dire pratiquait tous les rites particuliers à chaque mois. Mais elle était surtout la *brata-dāsī*, la servante dévouée de Manasā.

Il fallait que la déesse trouvât une occasion de la maudire, elle aussi ; un jour, Behulā ayant obtenu de son père la permission d'aller se baigner au lac nommé Muktāsara, elle s'y rendit en palanquin, accompagnée d'un groupe d'amies. Sur les marches du *ghāt*, au bord du lac, elle fut interpellée par une vieille veuve brahmane (c'était Manasā elle-même) qui était en train de nettoyer son *ṭāṭ* (2) et qui la supplia de s'en aller au *ghāt* de l'ouest, parce qu'elle-même, ayant jeûné la veille, se sentait trop faible pour y aller. L'insouciant Behulā ne l'écouta pas et sauta joyeusement dans l'eau. La veuve l'accusa de l'avoir éclaboussée exprès ; ainsi, elle eut un prétexte pour la maudire. Elle lui prédit qu'elle « dévorerait » son mari la nuit de son mariage. Behulā ne croyait pas avoir mérité un pareil sort ; elle répliqua que la malédiction serait inefficace, parce qu'elle était protégée par Manasā. Pour la

(1) Ou Lakhindar ; cf. *supra*, p. 80 et suiv.

(2) Plateau de cuivre destiné à recevoir le *Īva-liṅga* nécessaire à l'adoration de Īva.

défier, la vieille l'invita à plonger au fond de l'eau, afin de voir ce que chacune d'elles en retirerait :

āmār tare gālī dilā khāite nij pati
jale āmī kī pāi dekhaha samprati (1).

« Tu m'as maudite et condamnée à dévorer mon mari,
« Regarde ce que je vais trouver dans l'eau. »

Sur ces paroles, toutes les deux plongèrent, et, étant allées au fond, remontèrent à la surface.

ṣaṅkha sindu pāy Behulā sundarī
jatīr sāmagrī pāy debī Bīṣaharī.

« La belle Behulā a obtenu une conque et du vermillon (2).
« La déesse Bīṣaharī a obtenu des objets d'ascète. »

Manasā voulut maudire Lakṣmīndara encore une fois, mais Cānd l'entendit et Sonekā se souvint de la première malédiction. Elle voulut empêcher les préparatifs du mariage, quoiqu'ils fussent déjà très avancés, mais cette provocation inspira à Cānd une haine plus farouche que jamais et le désir de vaincre la déesse. Il commença immédiatement à déjouer les ruses de Manasā et fit bâtir une maison de fer où les jeunes époux devaient passer la nuit du mariage. Si Lakṣmīndara pouvait échapper à la déesse borgne cette nuit-là, le danger serait écarté !

Mais Manasā s'entendit avec le constructeur et l'obligea, sous peine d'être mordu avec toute sa famille, à ménager un trou assez mince pour donner passage à un fil. Cānd, ne se doutant de rien, plaça tout autour de la maison des animaux qui attaquent les serpents (corbeaux, paons, grues, mangoustes), des plantes rares, antidotes du venin de serpent ; des *gāruḍiā*,

(1) Bijaya Gupta : *Padmā Purāṇa*, p. 159.

(2) Attributs d'une épouse. Behulā sut ainsi qu'elle ne serait jamais veuve, quelles que fussent les apparences. — Les attributs d'ascète sont, par contre, signe de veuvage.

hommes qui ont une connaissance secrète leur permettant de rendre inoffensive la morsure du serpent, et enfin des *māl*, charmeurs de serpents.

Après toutes les cérémonies du mariage, Cānd insista pour que les jeunes époux retournassent immédiatement chez lui. La chose était inouïe — s'en aller la première nuit ! — Sāhe Beṇe (1) protesta, mais en vain. Cānd fut inexorable.

Après la cérémonie de l'accueil, les jeunes époux furent laissés seuls dans la maison de fer. Dehors, Cānd et ses gardes veillaient. Accablé de fatigue et de faim après le jeûne et les événements de la journée, Lakṣmīndara se jeta sur le lit et demanda à Behulā de lui préparer un repas. Celle-ci prit le riz du *baraṇa ḍālā* (panier de l'accueil), fit du feu avec sa robe de soie, dans un four improvisé, formé de trois noix de coco arrangées en triangle. Puis, trop timide pour toucher Lakṣmīndara, elle le réveilla en faisant tinter ses bracelets contre le plateau d'airain. Lakṣmīndara ayant pris le repas se rendormit, mais Behulā veilla.

Tout à coup, elle eut la sensation qu'un serpent glissait sur le toit. L'appelant frère, elle l'invita à entrer ; pour l'amour de Manasā, qu'il entre, elle lui ouvrirait la porte ! Le serpent ne put résister. Il entra dans la maison. Behulā posa devant lui des bananes et du lait. Puis, comme il était en train de manger, elle le saisit tout à coup avec une paire de tenailles et le posa dans un grand coffre. Il avait pris son repas, qu'il dorme, maintenant ! Les huit serpents (*aṣṭa-nāg*) (2) se présentèrent à elle successivement ; elle s'en empara tour à tour et les mit dans le coffre. Manasā décida alors d'envoyer Kālī Nāg, la mère du premier serpent qui était entré, en lui ordonnant de mordre Lakṣmīndara coûte que coûte. Mais comment écarter les gardes trop vigilants ? Manasā leur jeta du *nīdmāṭi* (poudre soporifique), qui les endormit immédiatement, ainsi que Behulā.

Alors, Kālī Nāg, se faisant aussi mince qu'un fil, entra par le

(1) Ou Sāyā, Sāye, cf. *supra*, p. 72.

(2) Groupe de serpents célèbre et particulièrement redouté.

trou qu'avait ménagé le constructeur. Saisie de pitié, elle ne pouvait se décider à mordre Lakṣmīndara, quand tout à coup celui-ci, inconsciemment, lui donna trois coups de pied ; Kālī Nāg alors le piqua. Lakṣmīndara s'éveilla et essaya d'éveiller Behulā. Elle allait rester veuve, si tôt ! Comme il la plaignait ! C'était bien sa faute à lui ! Il tomba, la tête au nord. Quand Behulā s'éveilla, elle vit que son mari était mort. Pourquoi avait-elle dormi ? Son mari, en mourant, lui avait sans doute adressé quelques paroles, elle ne les avait pas entendues. Elle se traita de *khaṇḍa tapasvinī* et s'accusa d'être la cause du désastre. Tout à coup, elle remarqua que ses bracelets de coquillages ne noircissaient pas et que le vermillon de sa raie était toujours aussi vif. Qui l'avait maudite en l'appelant *kācā rāḍī* (jeune veuve) ?

Sonekā et les *eo* se présentèrent pour le *bāsi bibāha* (cérémonies du lendemain du mariage), en chantant des *mangala gān* (chansons de bon augure) (1). Étonnées, elles entendirent des sanglots. Behulā pleurait dans la maison de fer. Alors Sonekā se précipita dans la maison comme une démente, prit le corps de son fils dans ses bras, en criant : « Où s'en est allé mon Rāmā ? (2). Puis elle se répandit en reproches amers contre Behulā. Si elle était belle, elle était aussi *rakṣasī* (ogresse), elle avait dévoré son mari !

Cānd resta impassible. Il dit seulement : « Çiva m'a donné un fils, maintenant, il me le reprend. » Il appela le prêtre, afin de faire les préparatifs pour les rites crématoires et fit demander à Behulā par son intermédiaire si elle était prête à monter sur le bûcher funèbre. Behulā lui demanda la permission d'accompagner son mari mort sur un radeau abandonné au courant de la rivière. Peut-être trouverait-elle un *gāruḍiā* pour extraire le venin et ressusciter Lakṣmīndara. Elle n'avait pas abandonné tout espoir. Cānd refusa tout d'abord, mais le prêtre approuvait Behulā. Il finit par céder.

Lakṣmīndara fut placé sur un radeau et Behulā, ayant pris

(1) Les poètes ne nous donnent pas ces chansons.

(2) Une mère appelle son fils mort « Rāmā » et non de son propre nom.

congé de tout le monde, monta près de lui et prit la tête de son mari sur ses genoux. Le radeau flotta sur l'eau et arriva bientôt au *ghāṭ* de la maison paternelle de Behulā. Ses frères la supplièrent de renoncer à son projet et de les laisser brûler le corps de son mari. Elle pourrait vivre chez ses parents et y pratiquer le *yatīpanā* (ascétisme de veuve). Elle serait aimée de tout le monde. Mais Behulā redoutait l'état de jeune veuve, et, ferme dans sa foi de ramener son mari vivant, elle resta inébranlable. Ses frères furent obligés de la laisser partir (1).

Alors commencèrent les difficultés, les dangers et les tentations. Elle était jeune et belle. Des hommes la convoitèrent ; mais sa chasteté triompha. Des bêtes attaquèrent le corps de Lakṣmīndara, des tigres, des milans. Il n'en resta plus que le squelette. Enfin, Behulā arriva à un *ghāṭ* où Netā, la blanchisseuse des dieux, était en train de blanchir du linge. Behulā, lui ayant demandé conseil, Netā lui dit de l'aider. A la fin de la journée, Netā alla porter le linge au ciel. Il était si blanc et si parfumé que les dieux témoignèrent le désir de voir la blanchisseuse. Behulā fut appelée par Çiva, qui lui demanda de danser et de chanter. Les dieux et les déesses étaient tellement ravis que Çiva lui dit de demander une faveur. Behulā ayant demandé la vie de son mari, Manasā fut obligée de ressusciter Lakṣmīndara. Celui-ci, sur le conseil de Behulā, se joignit à elle et se mit aussi à danser ; Çiva lui demanda alors ce qu'elle désirait encore. Behulā réclama la vie de ses six beaux-frères, parce qu'elle ne pourrait retourner chez son beau-père heureuse avec son mari et voir là les visages mornes de ses belles-sœurs veuves. Son désir exaucé, Behulā continua à danser. Et, cette fois, que voulait-elle ? Behulā répondit qu'elle était venue avec son mari mort sur un petit radeau. Comment repartiraient-ils, elle, son mari et ses six beaux-frères ? Elle demanda donc les quatorze navires de son beau-père, avec leurs équipages, leurs prêtres et leurs trésors. Çiva acquiesça à son désir et tout le monde partit pour Campakanagara.

(1) Cf. *supra*, p. 157.

Avant d'arriver, Lakṣmīndara conçut soudain des doutes sur la chasteté de sa femme, qui était restée seule sur le radeau, sans protection, pendant six mois. Il fallait que Behulā subît une épreuve : porter de l'eau dans un panier à poisson sans en répandre une goutte. Elle en sortit triomphante, à la grande joie de Lakṣmīndara, des prêtres et des équipages.

Avant de quitter la cour de Īiva, Behulā avait accepté le pot de Manasā, qu'elle plaça sur sa tête, s'engageant à propager sur la terre le culte de cette déesse et, en particulier, à convertir Cānd. A son retour, Behulā s'étant prosternée aux pieds de son beau-père, le supplia d'adorer Manasā. S'il refusait, ils devraient tous repartir et Cānd perdrait tout de nouveau. Un instant, Cānd hésita. Puis se mettant en colère, il déclara qu'il ne l'adorerait jamais ; que tous s'en aillent, il ne veut ni fils, ni richesses. La main avec laquelle il a fait des offrandes aux dieux védiques n'offrira jamais des offrandes à la déesse borgne. Même quand une voix se fit entendre au ciel, il refusa d'y prêter l'oreille. Enfin, Caṇḍī elle-même apparut et dit :

*Padmābatī pūjā kara Cānd Sadāgar
eki mūrti dekha saba nā bhābio ār.
yei jan dekha Viṣṇu sei Maheçvara
Kubera Baruṇa dekha candra dibākar.
yei jāna Bhagabati sei Biṣaharī (1).*

- « Adore Padmābatī, ô Cānd Sadāgar,
« Considère tous les dieux comme la manifestation d'une
seule divinité.
« Celui que tu vois en Viṣṇu est également Maheçvara (2).
« Il est également Kubera, Varuṇa, la lune et le soleil.
« Celle qui est Bhagavatī (3) et également Biṣaharī. » (4).

(1) Bijaya Gupta : *Padmā Purāṇa*, p. 235.

(2) Īiva.

(3) Caṇḍī.

(4) Manasā.

Mais Cānd ne fut pas entièrement convaincu. Il accepta Manasā comme une autre forme de Caṇḍī, mais persista à dire qu'il ne lui ferait pas d'offrande avec la main qui avait servi Çiva. Il offrirait des fleurs à Manasā, mais avec la main gauche ; il se prosternerait devant elle, mais en lui tournant le dos. Alors, il eut une vision. Il vit Durgā et Padmā (1) assises sur le même char ; la ressemblance était si frappante qu'il reconnut l'Unité sous les formes multiples ; sa conversion fut complète. Il fit bâtir un beau temple à la déesse, où il dressa le pot apporté du ciel par Behulā, fit de grands préparatifs pour un sacrifice de chèvres et de buffles, brisa le bâton de *hīntāl* et le fit brûler dans l'encensoir, en signe de soumission. Avec la disparition de son bâton disparut aussi la dernière trace de sa haine féroce.

Malgré sa grandeur d'âme, les poètes n'ont fait de Cānd (2) qu'une figure d'arrière-plan destinée à faire ressortir le rôle, les vertus et la gloire de Behulā. Nous ne sommes pas étonnés que Cānd appelle sa belle-fille Sāvitrī. Elle ressemble beaucoup à cette héroïne antique ; comme elle, elle a obtenu des dieux la vie de son mari mort, par sa dévotion et sa ténacité. Behulā est considérée par les poètes comme parfaite à tous les égards : comme fille, comme belle-fille, comme épouse ; elle remplit l'idéal de *satī* et de *pativratā*, la femme chaste, dévouée à son mari. Comment Lakṣmīndara peut-il douter de sa chasteté et lui demander de subir des épreuves, après qu'elle l'avait servi si passionnément et si fidèlement ? Lakṣmīndara n'est qu'un jeune homme charmant. Le grand Cānd lui-même succombe sous le charme d'une belle danseuse venue pour le tenter, et lui cède son *mahājñāna*.

Behulā, au contraire, résista à toutes les tentations pour atteindre à son but. En véritable épouse hindoue, elle n'oublia pas, en présence des dieux, son devoir envers la famille de son mari. Son bonheur n'était rien sans le bonheur de son beau-père.

(1) Manasā.

(2) Considéré dans la littérature médiévale comme le plus grand des héros.

Quelles faveurs ne sollicita-t-elle pas pour ramener la joie dans la maison de Cānd ?

Behulā incarne-t-elle encore aujourd'hui l'idéal hindou ? A-t-elle résisté aux secousses de la vie moderne ?

Chaque année, pendant le mois de Ćrābana, mois de la *Manasā-pūjā*, on chante pendant des nuits entières des poèmes qui célèbrent la grande lutte de Manasā contre Cānd et la victoire de la déesse, due à la grandeur d'âme et à l'abnégation de Behulā. Dans le Bengale de l'Est, des courses de canots sont organisées pour perpétuer le souvenir du radeau. Alors le pays retentit du nom de Behulā.

4 — *Khullanā*.

Mangalacaṇḍī était une déesse adorée par la masse non aryenne du peuple. Elle protégeait ses initiés contre toutes sortes de dangers ; elle les aidait à retrouver les objets perdus, et, ce qui était le plus précieux de tout, elle leur assurait l'amour du mari et la naissance d'un fils. Il fallait l'adorer chaque mardi au moyen d'un pot, en lui faisant l'offrande de huit grains de riz vanné et de huit brins de *durbā*.

Les femmes de bonne famille du Bengale acceptèrent Manasā avant Mangalacaṇḍī, probablement parce qu'elles avaient davantage besoin de sa protection. Mais une fois établi, le culte de Mangalacaṇḍī se répandit avec beaucoup de rapidité. Les femmes et le peuple n'avaient que faire de la haute philosophie hindoue ; ils ne s'inquiétaient pas d'avoir une vie plus élevée dans l'autre monde. Une heureuse vie terrestre était tout ce qu'ils désiraient. Une déesse qui permet aux époux de vivre ensemble, sans craindre une séparation, qui assure la paix entre épouses rivales et la naissance d'un fils, est sûre, tôt ou tard, de gagner l'adoration. Ici encore, comme dans le cas de Manasā, les hommes s'obstinèrent plus longtemps dans leur aversion pour la divinité populaire. Il leur fallait l'identifier à Caṇḍī, épouse de Ćiva, la divinité du

Mārkaṇḍeya Purāṇa. Ainsi s'affirme une fois de plus la synthèse des cultes primitifs du pays d'une part, des cultes védiques et pouraniques d'autre part.

C'est cette synthèse que nous trouvons chez les poètes bengalis tels que Kabikaṅkaṇa, Mādhava Ācārya et, on peut ajouter, Bhāratacandra. La description de Çiva et de Caṇḍī donnée par Kabikaṅkaṇa dans son *Caṇḍīmaṅgala*, est tantôt pouranique, tantôt primitive et même barbare. Le Çiva pouranique, rendu fou par la mort de Satī, erre à travers l'univers, le corps de sa femme morte sur l'épaule. Le Çiva des paysans est, au contraire, un vieillard ; il est toujours enivré de *bhāṅg* et de *dhuturā* (deux narcotiques). Il ne veut pas travailler. Il habite la maison de son beau-père, sa belle-mère le maudit sans cesse et se plaint à sa fille de la conduite de son mari. Enfin, elle le chasse de la maison, d'où leur indigence extrême. D'après le *Caṇḍīmaṅgala*, le culte de Caṇḍī commença sur la terre parce qu'elle se sépara de son mari après s'être querellée avec lui. Il lui fallut donc établir son propre culte afin de trouver les moyens de subsister avec ses deux fils, Gaṇeça et Kārtika. Cette Caṇḍī n'est pas la Satī des purāṇas, qui renonce à la vie pour protester contre les injures infligées à son mari par son père. Elle est la Mangalacaṇḍī indigène. Mais les brahmanes ont dû accepter cette déesse populaire en l'identifiant avec la déesse pouranique.

La tradition du pays veut que Khullanā, de la caste des marchands, ait été la première femme de bonne société à pratiquer le culte de Maṅgalacaṇḍī (qu'elle reconnut comme Durgā Caṇḍī), et que ce soient elle et son fils Çrīmaṇṭa qui aient réussi, grâce à leurs efforts, à propager ce culte parmi les hommes.

Khullanā était (naturellement !) une nymphe de la cour d'Indra, condamnée à la suite d'une malédiction, à une vie humaine, pour propager le culte de Maṅgalacaṇḍī. Elle fut mariée à Dhanapati, qui avait déjà épousé Lahanā, sa cousine. Peu de temps après ce mariage, Dhanapati fut envoyé par le roi à Gauḍa. Les deux épouses vécurent d'abord dans une entente parfaite.

Nous avons raconté ailleurs (1) comment une servante jalouse réussit à les brouiller, à la suite de quoi Khullanā fut éloignée de la maison et condamnée à garder les chèvres.

Un jour qu'elle cherchait une de ses chèvres égarée dans la forêt, elle entendit un bruit. Cinq nymphes célestes étaient en train d'adorer Maṅgalacaṇḍī. Khullanā apprit que si elle l'adorait aussi tous les mardis, elle retrouverait sa chèvre, son mari reviendrait sans nul doute et elle donnerait le jour à un fils ; de plus, une *satin* comme Lahanā l'aimerait comme si elle était sa propre sœur.

Dans la forêt, khullanā reçut l'initiation et s'associa immédiatement aux rites pratiqués par les nymphes, en prononçant une longue louange à la déesse, qui se manifesta à elle et lui ordonna de l'adorer pendant douze ans.

Caṇḍī ayant demandé à Khullanā de formuler un vœu, celle-ci la supplia de lui rendre sa chèvre perdue. La déesse exauça cet humble vœu. Khullanā, transportée de joie, embrassa la chèvre, en lui disant :

*janme janme chāg tumi hayya nijjana
tomā haite cinila maṅgalacaṇḍī gaṇ.
Abhayā balen jhiye laha tumi bar
ye bar māgibe diba araṇya-bhitar.
putrabara māgiba ki svāmī nāi ghare
ki kariba dhan, bahu āchaye bhāṇḍāre.
yadi bara dibe go Maṅgalacaṇḍigaṇ
ṭomār caraṇe mā rahuk mor man (2).*

« O chèvre, vie après vie, puisses-tu rester à moi.

« C'est par toi que j'ai connu Maṅgalacaṇḍī (3).

« Abhayā dit à sa fille : « Demande une faveur !

« Quelle que soit cette faveur, je te l'accorderai ici, au milieu
de la forêt. »

(1) *Supra*, p. 99-100.

(2) *Kabikaṅkana Caṇḍī*, p. 484.

(3) Le nom est au pluriel.

« Comment demanderai-je la faveur d'un fils ? Mon mari n'est pas à la maison.

« Que ferai-je des biens ? Nous en avons ramassé beaucoup.

« Si tu veux m'accorder une faveur, ô Maṅgalacaṇḍī,

« Puisse mon cœur, ô mère, rester toujours à tes pieds ! »

On voit comment la bhakti pouranique s'est introduite dans ces cultes vulgaires et les a ennoblis. L'adepte ne désire plus ni biens, ni royaume, ni honneur, ni fils, ni époux, ni épouse, les pieds de son dieu lui suffisent. Entre les mains des poètes brahmanes, non seulement le simple récit d'un *brata* peu important devient un grand *kābya*, mais voici, du même coup, Maṅgalacandī élevée au rang de Durgā Candī.

Initiée par Caṇḍī elle-même, Khullanā continua à observer fidèlement son culte. Dès lors, la colère de sa *satin* tomba ; elle fut affectueusement accueillie, choyée, aimée. Le mari revint de son voyage bientôt après. Khullanā dut subir des épreuves pour affirmer sa chasteté, mais elle en sortit triomphalement. Son mari commença alors à négliger Lahanā, pour se donner plus complètement à sa deuxième femme. Lahanā, jalouse, se mit à pratiquer des sorcelleries pour regagner l'amour de son mari, et à épier Khullanā.

L'occasion de la couvrir de honte s'offrit bientôt : Khullanā était en train de prier Caṇḍī pour le bonheur de son mari, d'après les rites prescrits par Caṇḍī elle-même ; Lahanā, voyant cela, appela Dhanapati et lui dit :

tomār mohinī bālā çikhiyā dāin-kalā
nitya pūje dākinī-devatā.

diyā jaya çankhadhvani badhū pūje ekākinī
bandujana kare ghānāghunā (1).

(1) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*, p. 626.

« Ta charmante jeune épouse, ayant appris la sorcellerie,

« Adore fidèlement une déesse-sorcière.

« Poussant des cris de triomphe et sonnant de la conque, ton
épouse l'adore en secret.

« Les voisins chuchotent. »

pariyā lohita bās ākul kuntalapāc

bedyyā phire diyā hulāhuli.

dekhyāchi āpanacakse *Kaṅgure Kāmākhyā mukhe,*

dei od pusper anjali (1).

« Ayant revêtu un vêtement rouge, les cheveux épars,

« Elle tourne en rond, poussant des cris de triomphe.

« Je l'ai vue de mes propres yeux, elle se tourne vers Kāmārūp et Kāmākhyā,

« Et fait des offrandes de fleurs d'od (2) ».

Nous pouvons conclure de ces paroles que le culte de Maṅgala-caṇḍī n'était pas généralement reconnu dans les bonnes familles en général, même par les femmes ; il n'était pratiqué que dans les classes inférieures et on lui attribuait des buts nuisibles.

Dhanapati, en colère, se précipita vers Khullanā, la prit par les cheveux, la réprimanda sévèrement et donna un coup de pied au pot de Caṇḍī. Si le roi apprenait que Khullanā pratiquait ce culte, il les punirait, et si les voisins en avaient connaissance, Khullanā devrait subir de nouvelles épreuves. Khullanā essaya en vain de persuader Dhanapati qu'elle pratiquait ces rites à son intention, pour que Caṇḍī le protégeât durant son voyage ; que cette Caṇḍī et la Caṇḍī qu'avait adorée Rāmacandra n'étaient qu'une seule et même déesse ; son mari partit pour Ceylan courroucé.

Khullanā essaya d'apaiser la déesse irritée. Elle plaça un pot d'or sur sa tête et dansa devant elle en sonnant de la conque, afin d'obtenir son pardon pour son mari. Caṇḍī la consola, mais,

(1) *Kabikaṅkaṇa Caṇḍī*, p. 627.

(2) *Jabā*, fleurs rouges (hibiscus).

toujours irritée contre Dhanapati, elle décida de l'exposer à de nombreuses difficultés, afin de rabattre son orgueil et de le convertir à son culte. Elle coula tous ses vaisseaux, excepté celui sur lequel il se trouvait lui-même. Près de Ceylan, dans le « tourbillon noir » de Kālidaha, la déesse apparut au marchand, assise parmi des lotus magnifiques, sur un lotus plus magnifique encore. De la main droite, elle tenait un éléphant, qu'elle était en train d'introduire dans sa bouche, tandis que, de la main gauche, elle le retirait (1).

Arrivé à Ceylan, Dhanapati parla de sa vision au roi. Celui-ci se montra incrédule. Alors, Dhanapati lui demanda de l'accompagner jusqu'à l'endroit où la déesse lui était apparue. Il la verrait de ses propres yeux. Le roi accepta, mais la vision ne se renouvela pas; la belle femme, le lotus et l'éléphant avaient disparu. Le roi jeta Dhanapati en prison.

Quelque temps après le départ de Dhanapati, Khullanā mit au monde un garçon, auquel elle donna le nom de Çrīmanta, suivant le désir exprimé dans le *jayapatra* que lui avait donné son mari avant son départ. Quand Çrīmanta atteignit douze ans, le maître de l'école qu'il fréquentait fit quelques allusions perfides concernant sa naissance. Le jeune garçon obtint alors de sa mère la permission de partir et se rendit à Ceylan, à la recherche de son père. Fils de Khullanā, il était adepte de Caṇḍī. La déesse lui apparut comme elle était apparue douze ans auparavant à son père; assise sur un lotus. Arrivé à Ceylan, Çrīmanta parla de sa vision au roi, qui pensa qu'il avait encore affaire à un fou. Çrīmanta, pas plus que son père, ne put montrer sa vision au roi et fut condamné à l'échafaud. Mais la déesse Caṇḍī, combattant contre les soldats, le sauva en présence du roi. Celui-ci, vaincu, donna sa fille en mariage à Çrīmanta; le moment était venu pour le fils de libérer son père. Çrīmanta, se révélant à Dhanapati, le supplia d'adorer la déesse qui venait de les sauver. Mais,

(1) Les trois mots *kamala* (lotus), *kāminī* (femme), *kuṇḍjara* (éléphant), sont d'après les doctrines tantriques, pleins de sens mystique.

aux yeux du marchand, Caṇḍī n'était toujours qu'une *ḍākinī*. Ses ancêtres avaient gagné leur salut en adorant Çiva ; lui-même, il l'avait adoré depuis sa douzième année. C'était Maṅgalacaṇḍī, la déesse que sa femme avait adorée à son insu, qui était la cause de tout leur malheur ! Il était prêt à renoncer à la vie, plutôt qu'à adorer une *māiyā debatā* (divinité féminine).

De retour dans son pays, Dhanapati, un jour, était en train de méditer sur Çiva, mais il ne pouvait penser à Çiva sans que l'épouse du dieu, sa moitié, Caṇḍī, lui vînt également à l'esprit. Caṇḍī était à gauche et le taureau à droite. Il essaya de se concentrer sur Çiva, mais ce fut impossible. Alors, il comprit que Caṇḍī et Çiva étaient inséparables, les deux ensemble ne formant qu'une seule divinité.

Les poètes qui se sont inspirés de ce culte veulent nous montrer que la déesse ne put conquérir Dhanapati par son seul pouvoir, mais qu'elle y réussit en s'identifiant à la grande Caṇḍī pouranique, inséparable de Çiva. Ils font ressortir également la belle victoire de Khullanā, qui, après avoir enseigné le culte de la déesse à son fils, parvint à gagner Dhanapati et accomplit ainsi la mission qui lui avait été confiée.

Khullanā n'est pas, dans la pensée populaire, une héroïne comme Behulā. Mais le culte hindouisé de Maṅgalacaṇḍī est un des cultes les plus importants du Bengale et les poèmes qui célèbrent la gloire de Khullanā sont chantés pendant une semaine entière dans tout le Bengale.

Khullanā n'est qu'une femme bengalie ordinaire, simple et fidèle, qui n'a peut-être pas la grandeur d'âme d'une Behulā, mais qui n'en est que plus humaine et plus féminine. Quoique Behulā soit considérée comme le type parfait de la femme bengalie, sa vie domestique ne fut pas si difficile que celle de Khullanā. Behulā n'avait pas de *satin* ; or, c'est la rivalité entre épouses que nous trouvons surtout dans l'histoire de Khullanā et de Lahanā. Nous les voyons dans leurs rapports avec leur mari et entre elles, rapports tantôt heureux, tantôt troublés. C'est pour avoir connu, sans jamais se départir de sa dignité, les joies et

l'amertume de l'humble vie familiale, que Khullanā, quoique moins brillante que Behulā, a trouvé sa place parmi les femmes célébrées dans les cultes populaires.

5 — *Candrābatī.*

Candrābatī, fille du célèbre poète Bañçī Das, était elle-même poète. Elle collabora avec son père pour écrire un des meilleurs et des plus longs poèmes consacrés à Manasā. Cet ouvrage, achevé en 1575, s'appelle *Manasār Bhāsān* (1). Suivant l'ordre de son père, elle consacra sa vie à la composition d'un *Rāmāyaṇa* en bengali, dont la popularité, loin de baisser, est aujourd'hui plus grande que jamais. Son *Kenārāma* est la meilleure de toutes ses ballades (2) ; elle y raconte comment Kenārāma, le chef de brigands redouté, fut converti au culte de Manasā et cela par Bañçī Dās, père de l'auteur, dont il devint le disciple.

Dans son *Rāmāyaṇa*, qui n'est pas encore édité, mais dont M. D. C. Sen a donné des extraits dans son livre *Bengali Rāmāyanas*, Candrābatī fournit des détails autobiographiques. Son père naquit, par la grâce de Manasā, dans une pauvre famille de brahmanes dévoués au culte de cette déesse. Se consacrant à elle dès sa jeunesse, il composa en son honneur des chansons qu'il chanta dans tout le pays.

*bhāsān gāhiyā pitā beḍān nagare
cāl kaḍi yāhā pān āni den ghare.
bāḍāte daridra jvālā kaṣṭer kāhinī
tār ghare janma haila Candrā abhāginī
sadāi Manasā pada pūji bhakti bhare
cāl kaḍi kichu pān Manasār bare* (3).

(1) *Bhāsān* veut dire lancement. Il s'agit du radeau de Lakṣmīndara et de Behulā.

(2) *Kāzīr Bicāra*, *Bādsār Čāsana*, *Dewān Badha*, etc., toutes inédites.

(3) D. C. Sen : *Bengali Ramāyanas*, p. 189.

- « Mon père erre de ville en ville, chantant son *Bhāsān*.
« Tout le riz et les cowries qu'il reçoit, il les apporte à la
maison.
« Pour augmenter la détresse de sa misère et la somme de ses
peines.
« La malheureuse Candrā naquit dans sa maison.
« Adorant les pieds de Manasā, plein de dévotion,
« Il obtient du riz et des cowries par la grâce de la déesse. »

Candrābatī était l'unique enfant de Bañçī Dās et de Sulocanā.
Son père l'avait instruite dans la littérature sanscrite.

*Sulocanā mātā bandi Dviĵa Bañçi pitā
yār kāche çuniāchi purāṇer kathā.*

.....
pitār ādeçe Candrā Rāmāyaṇa gāy (1).

- « Je rends grâce à Sulocanā, ma mère, et à Dviĵa Bañçi,
mon père,
« Auprès duquel j'ai étudié les Purāṇa.
.....
« Candrā chante ce Rāmāyaṇa sur l'ordre de son père. »

Ses parents habitaient le village de Pāṭuāri, au bord de la
rivière Phuleçvarī en Mymensingh, et c'est là que Candrābatī
passa sa vie, qui fut tragique, et, d'après les traditions du pays,
très brève.

Pourquoi s'est-elle appelée « la malheureuse Candrā » et pour-
quoi son père lui avait-il commandé de composer un Rāmāyana?
Nous le savons par le poème simple et exquis de Nayan Cānd
Ghose, intitulé *Candrābatī* et écrit vers la fin du seizième siècle.

Le poète chante la camaraderie, puis les amours de Jayānanda
et de Candrābatī.

Candrābatī, corbeille à la main, trouve le jeune homme le
matin, au bord de la rivière, et lui demande :

(1) *Bengali Ramayanas*, p. 189.

*cāir konā puṣkunīr pāre campā nāgeçvara
ḍāl bhānga, puṣpa tula, ke tumi nāgar.*

« Les fleurs de *campā* et les *nāgeçvara* bordent l'étang carré,
« Qui es-tu, beau jeune homme, qui casses les branches et
cueilles les fleurs ? »

Quant à elle, elle est venue cueillir des fleurs pour la *pūjā* que son père va célébrer dans le temple de Çiva.

*ek dui tin kari krame din yāy
sakāl sandhyā phul tule, keunā dekhte pāy.
ḍāl ye noāiya dhare Jayānanda sāthī
tulila mālatī phul kanyā Candrābatī.*

« Un, deux, trois..., l'un après l'autre passent les jours.
« Matin et soir ils cueillent ensemble des fleurs, personne ne
les voit.
« Son camarade Jayānanda courbe la branche,
« Et la jeune fille, Candrābatī, cueille les fleurs de *mālatī*. »

Un jour, elle en fait une guirlande, qu'elle met autour du cou du jeune homme. Celui-ci lui écrit, sur un pétale de fleur, une lettre où il lui avoue son amour. « Le jour où j'ai vu ton visage de lune, je suis devenu fou. »

*tomār maner kathā āmi jānte cāi.
sarbasva bikāibām pāy tomrāre yadi pāi.*

« Je veux connaître le langage de ton cœur,
« Pour te gagner, je vendrai tout. »

Candrābatī noua la lettre dans un pan de sa robe et arrangea les fleurs dans le temple. Son père arriva et s'assit pour se livrer à ses dévotions, mais il était inquiet au sujet de sa fille. Elle était déjà grande et aucun époux ne s'était présenté.

ek puṣpa dila bāpe Çiver caraṇe
ghaṭak āibe çīgra biār kārane.
ār puṣpa dila bāp baḍa gharer bar
āmār kanyār svamīhauk deba Purandar.
ār phul dila bāp, kul çīl pāite
bañça baḍ Bhaṭṭācārya khyāti rākhite.

- « Le père offrit la première fleur aux pieds de Çiva,
 « Puisse un *ghaṭaka* venir vite pour arranger un mariage. »
 « Le père offrit la deuxième fleur pour obtenir un gendre (1)
 d'une famille riche.
 « Puisse l'époux de ma fille être le dieu Purandara (2) ».
 « Le père offrit encore une fleur afin d'obtenir famille et
 culture ;
 « Pour maintenir l'honneur de la grande famille des
 Bhaṭṭācārya. »

Candrābatī ayant lu en secret la lettre de Jayānanda, se mit à pleurer. Elle écrit à Jayānanda et lui dit qu'elle a encore son père. Comment peut-elle, jeune fille, lui répondre ? Mais elle adore Çiva, afin d'obtenir Jayānanda pour époux et ne va plus au bord de la rivière.

Un *ghaṭaka* se présenta à la maison de la part de la famille de Jayānanda. Le mariage fut arrangé pour le mois même. Les horoscopes des jeunes mariés s'accordaient comme ils s'accordent rarement. (Notre poète se moque-t-il des astrologues ? Il sait combien ces fiançailles furent désastreuses !)

Les cérémonies de la veille du mariage étaient terminées ; la cour était décorée d'*ālpanā*, les briques pour le *avyadhika* (*çrāddha*) faites par les femmes ; la bénédiction des voisines, quêtée par la mère de Candrābatī et les *eo*, obtenue ; les chansons chantées ; les cris de triomphe poussés.

Mais, ce même soir, Jayānanda rencontra une jeune fille

(1) *Bar*, fiancé, jeune marié.

(2) *Indra*.

musulmane au bord de la rivière et fut séduit (1). Il ne vint pas épouser Candrābatī. Il avait perdu sa caste et était déshonoré.

Et Candrābatī ?

*nā kānde nā hāse Candrā nāhi bale bāñī
āchila sundarī kanyā haila pāṣāñī,
manete ḍhākiyā rākhe maner āguṇe
jānite nā dey kanyā jalyā mare mane.*

« Candrā ne pleure pas ; elle ne rit pas, elle ne dit rien.

« Elle était une belle jeune fille, elle est devenue comme une pierre.

« Elle cache dans son cœur le feu de son cœur.

« Elle ne laisse pas voir qu'elle meurt du feu qui la brûle. »

Elle pleure la nuit et revoit les beaux jours de leur camaraderie intime. Son père comprend sa douleur.

Les offres de mariage viennent de toutes parts. Un jour, Candrābatī dit :

*..... pitā, mama bākya dhara
janme nā kariba biā raiba āibara.
Çiva pūjā kari āmi Çiva pade mati
duḥkhinīr kathā rākha kara anumati.
anumati diyā pitā kay kanyār sthāne
Çiva pūjā kara ār lekha Ramāyaṇe.*

« Mon père, fais ce que je désire !

« Je ne me marierai pas dans cette vie, je resterai vierge,

« Je veux adorer Çiva, mon âme à ses pieds.

« Exauce la prière d'une malheureuse et donne ta permission !

(1) Les mêmes dangers menaçaient au bord de la rivière les jeunes filles musulmanes et les jeunes filles hindoues.

« Son père, lui donnant sa permission, dit à sa fille :

« Adore Çiva et écris un Rāmāyaṇa ! »

Son père lui fit bâtir un temple au bord de la rivière. La jeune fille, le cœur ferme, adora Çiva et dans ses heures de loisir écrivit un Rāmāyaṇa. Un jour qu'elle était assise sur son siège de méditation dans le temple et priait Çiva, Jayānanda vint déposer une lettre devant la porte. Il est saisi de remords : *Amṛt bhābiyā āmi khāiyāchi garal*, « le prenant pour du nectar, j'ai bu du poison. » Il supplie Candrābatī de lui pardonner : « Pardonne-moi, Candrābatī ! je tiens tes pieds. » Il veut la voir et promet de ne pas la toucher.

*nā chūiba nādhariba dūre thākyiā khāḍā
puṇyamukh dekhyā āmi juḍāiba antarā
çiçukāler sangī tumi yaiban kāler mālā.*

« Je ne te toucherais pas, je ne te prendrais pas, je me tiendrai
de loin.

« Je veux rafraîchir mon cœur en regardant ton saint visage.

« Tu es la camarade de mon enfance, la guirlande de ma
jeunesse ! »

Il va prendre du poison et veut lui dire adieu à jamais ; il est malheureux ; la mort est écrite dans son sort.

Candrābatī trouva la lettre, qu'elle baigne de ses pleurs. Elle la montre à son père, qui lui dit que Jayānanda s'étant lié à une musulmane, les fleurs du culte ont été abîmées ; le fruit qu'on a laissé sur son assiette ne sert pas au culte des dieux. Elle doit donner à Çiva son cœur tout entier et non des restes !

Candrābatī retourna au temple et se mit à prier. Après quelques instants, elle est tellement absorbée qu'elle n'entend pas Jayānanda, venu pour l'appeler :

« Je ne te toucherais pas, je ne te prendrais pas, je me tiendrai
à l'écart,

« Donne-moi une réponse, ô jeune fille, une fois à jamais ! »

*debapūjār phul tumi, tumi Gaṅgār pānī
āmi yadi chui kanyā haibā pātakinī.*

« Tu es la fleur du culte, tu es l'eau du Gange,

« Si je te touche, ô jeune fille, tu deviendras pécheresse. »

A l'intérieur du temple, la jeune yoginī ne l'entend pas. Jayānanda prend une fleur de *mālatī* et, de son suc, écrit sur la porte sa lettre d'adieu. Il appelle Candrābatī « la camarade de son enfance, la compagne de sa jeunesse » et implore son pardon.

Candrābatī ne se doute de rien. Sa méditation achevée, elle se lève. Elle aperçoit le message écrit sur la porte et pense que le temple de Çiva est souillé. Elle prend une cruche et va puiser de l'eau à la rivière pour effacer les mots sacrilèges. Elle se baigne et fait ses offrandes aux ancêtres, mais ses larmes coulent. Tout à coup, elle voit que le reflux de la marée avait commencé.

*ekelā jaler ghāṭe sange nāhi keha
jaler upare bhāse Jayānander deha.*

« Elle est seule sur les marches de la rivière, personne n'est
avec elle.

« Sur l'eau flotte le corps de Jayānanda. »

Qu'il est beau ! Son visage ressemble à la lune flottant à la surface de l'eau. La jeune fille reste immobile, regardant fixement, sans un seul mot. Elle est presque folle.

Le poète termine en disant combien il est difficile d'expliquer à un autre la douleur de son cœur.

D'après la tradition courante dans le Mymensingh, Candrābatī serait morte de douleur toute jeune, dans le temple même. Elle n'aurait jamais pu oublier son amour pour Jayānanda.

Quelle que soit la valeur historique de cette « biographie romancée », elle nous donne une image émouvante de la jeune poétesse. Quant à son talent, son œuvre est là pour en témoi-

gner. Il faut dire que les *Rāmāyaṇa* bengalis contiennent des histoires que Vālmīki n'a jamais racontées. Les poètes bengalis, depuis Kṛttibāsa, ont évité de traduire littéralement le *Rāmāyaṇa* sanscrit, parce qu'il contenait des idées et des descriptions étrangères au génie bengali. Ils ont tout remanié, de manière à le rendre compréhensible et acceptable au Bengale. Les personnages mêmes, hommes et femmes, sont devenus bengalis. De plus, les poètes ont supprimé certains récits de Vālmīki et leur ont substitué des récits purement bengalis, traditionnels dans le pays. On a fait de même à l'égard du *Mahābhārata*.

Le *Rāmāyaṇa* de Candrābatī contient justement, entre autres interpolations, un récit se rattachant à un personnage qu'on ne trouve pas chez le poète sanscrit.

Nous ne croyons pas que la poétesse l'ait inventé — les récits de ce genre et le type de la femme envieuse et intrigante ne manquaient pas dans les légendes et les contes du pays. Candrābatī a su les utiliser pour enrichir son poème d'une scène vivante et pathétique.

Rāma et son épouse Sītā sont revenus de Laṅkā. Rāma est préoccupé, car ses sujets exigent qu'on mette à l'épreuve la chasteté de Sītā après son séjour à la cour du roi Rāvaṇa. Kukuā, fille de Kaikeyī et demi-sœur de Rāma, entre dans l'appartement de Sītā et lui demande comment elle avait passé son temps chez Rāvaṇa. Sītā, entourée de ses suivantes, est en train d'écouter les légendes d'une conteuse. Kukuā lui demande :

*dekhi nāi rākṣasa go çunite kāpe hiyā.
daç muṇḍa Rāvaṇa rājā go dekhāo ākiyā.*

« Je n'ai jamais vu un Rakṣasa ; mon cœur tremble à ce
seul nom.

« Dessine-moi le roi Rāvaṇa aux dix têtes ! »

Au nom de Rāvaṇa, Sītā s'évanouit. Les servantes supplient Kukuā de se taire : le roi Rāma a défendu qu'on ennuyât Sītā. Mais la perfide insiste. Sītā a beau affirmer qu'elle ne saurait

dessiner Rāvaṇa parce qu'elle ne l'a jamais vu, Kukuā, souriante, ne cesse de la presser. Enfin, Sītā avoue qu'elle a vu l'ombre de Rāvaṇa :

*Sītā bale dekkhiyāchi go chāyār ākāre
hariyā yakhan duṣṭa laye yāy more.
sāgar jalete paḍe go rākṣaser chāyā
daḍ muṇḍa kuḍi hāt rākṣaser kāyā.*

- « Sītā dit : J'ai vu la forme de son ombre,
« Quand le misérable m'emmenait de force.
« L'ombre du rākṣasa est tombée sur l'eau de l'océan.
« Le corps du rākṣasa a dix têtes et vingt mains. »

Kukuā, ravie, presse Sītā de plus en plus :

*basi chila Kukuā go ṣuila pālāṅkete
ābār Sītāre kay go Rābane ākīte.
eḍāte nā pāre Sītā go pākhār upar
ākilen daḍ muṇḍa go rājā Laṅkeṣvara.
ṣramete kātar Sītā go nidrāy ḍhulila
Kukuā tāler pākhā buke tule dila.*

- « Kukuā était assise ; elle s'étendit sur le lit,
« Et encore une fois elle demanda à Sītā de dessiner Rāvaṇa.
« Ne pouvant plus se dérober, Sītā, sur l'éventail,
« Dessina le roi, seigneur de Lankā, aux dix têtes.
« Lasse de l'effort, Sītā tomba de sommeil.
« Kukuā prit l'éventail en feuille de palmier et le posa sur
le sein de Sītā. »

Puis elle s'en va chercher Rāma afin qu'il voie de ses propres yeux l'infidélité de Sītā, qui dort en serrant l'image de Rāvana contre sa poitrine.

Dans son poème sur le brigand Kenārāma, Candrābatī décrit

telle qu'elle a dû la voir l'anarchie du pays pendant la seconde moitié du seizième siècle.

ḍākāte deṣer rājā bādṣāy nā māne.

« Les brigands sont les rois du pays ; ils n'obéissent pas à l'empereur. » (1).

Kenārāma était fils d'un couple brahmane, mais il avait été vendu à la suite de la famine. Elevé par des montagnards, il devint fort et vigoureux et trouva dans la vie de brigand un métier à son goût. Il tuait des hommes par plaisir. Il enfouissait dans la terre l'argent qu'il volait : une fois obtenu, il ne l'intéressait plus. Les habitants tremblaient au seul nom de ce brahmane devenu meurtrier.

*bāgh yeman māre jantu kheliyā kheliyā
ehi mate māre duṣṭa mānuṣ dhariyā
laiyā parer dhan lukāy baner mājhe
māṭite putiyā rākhe nā lāgāy kāje* (1).

« Comme le tigre tue une bête après avoir longtemps joué avec elle.

« Ainsi ce misérable attaque et tue les hommes.

« Ayant volé les biens d'autrui, il les cache au milieu de la forêt.

« Il les enterre et ne s'en sert pas. »

Ce redoutable brigand fut converti par les chansons sur Manasā qu'avait composées Candrābatī elle-même, en collaboration avec son père. Bañcī Dās, suivi de sa troupe de chanteurs, rentrait chez lui après avoir récité ces chansons dans un village éloigné. En traversant le Jālīā Hāor, le marais solitaire qu'habitaient Kenārāma et ses brigands, il était distrait, absorbé par ses méditations sur Manasā. Tout à coup, les brigands attaquèrent les chanteurs

(1) *Maimansingh Gitikā*. Vol. I, 2, p. 186. Vol. I, 1, p. 171.

(2) *Ibid.*, p. 187. Vol. I, 1, p. 171.

et leur commandèrent de livrer tout ce qu'ils avaient. Or, Bañçī Dās n'avait dans sa besace que des vêtements déchirés. Kenārāma se moqua de lui, en disant qu'il aurait dû recevoir de l'argent en récompense de ses chansons. Bañçī Dās lui répondit que son chant avait pour but d'adoucir les âmes et non d'amasser des biens. Kenārāma, lui aussi, se soucie peu des biens, ce qui lui plaît, c'est le jeu de tuer les hommes. Et, levant son épée, il crie : « Victoire à Kālī ! » Impassible, le brahmane lui dit que le meurtre est un péché, qu'il irait en enfer sans être pardonné. Quelle nécessité y avait-il de tuer des hommes ? Le vrai bien n'est pas l'argent ; le vrai bien, ce sont les pieds de Manasā ; gagner ce bien, c'est trouver le salut. Le brigand, amusé de s'entendre enseigner la religion, clama son nom : Kenārāma !

*yār nām çuni lok kãpe tharthari
 çuri brikşer pātā paḍe jharjhari.
 çuniyā Kenār nām kãpe çişyagāṇ
 aṭal acal pitā hāsi mukhe kan.
 « Gān gahiyā āmi deçe deçe ghuri
 « duḥkha mor nāi tomār hāte mari.
 « tomar pāper bojhā bhāri haila baḍa
 « parpāre baiyā nite haibe katar.
 « sangete nā yābe keu ekā yete habe
 « ki kāryyā karite Kenā āsile e bhabe.
 « dine dine tomār sudin haite gata
 « uḍiyā yāibe yakhan teur pakşir mata. » (1).*

- « Les gens, en entendant ce nom, tremblent de terreur,
- « Les feuilles des arbres même frissonnent et tombent drues.
- « En entendant le nom de Kenā les disciples tremblent.
- « Immobile, ferme, mon père dit, souriant :
- « — J'erre en chantant de pays en pays,
- « Je n'ai pas de douleur de mourir par ta main.

(1) *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, 2, p. 191.

« Le fardeau de ton péché est devenu très lourd.
« Tu auras beaucoup de difficultés à le porter de l'autre côté.
« Personne n'ira avec toi ; tu devras aller seul !
« Quel travail es-tu venu faire en ce monde, Kenā ?
« Un à un tes heureux jours se sont écoulés,
« Tu t'envoleras comme une hirondelle. »

Kenārāma fut étonné : c'était la première personne qui ne le craignait pas !

*āmāre ye nā ḍarāy nāhi ē bhubane
bhay nāi ye kara tumi ke hao ṭhākur (1).*

« Il n'y a personne qui ne me craigne en ce monde,
« « Brahmane, qui es-tu, toi qui n'as pas peur ? »

Quand Bañcī Dās se révéla, ce fut au tour du brigand de tressaillir. Il avait entendu parler de son pouvoir.

*tumi thākur Dvijabañcī yār nām ṣuni
pāglā bhāṭiyāl nadī bahe ye ujāni.
pāṣān galiyā megh barṣe yār gāne
sei Dvijabañcī tumi khāgarer bane.
paṣu pakṣi uḍiyā āse yār gān ṣuniyā
bhujaṅga caliyā yāy, ṣir noyāiyā (2).*

« Brahmane, es-tu ce Dvijabañcī dont le nom
« Change en reflux le flux de la folle rivière,
« Dont le chant fait fondre le rocher, les nuages verser l'eau ?
« Es-tu ce Dvijabañcī, dans ce marais de roseaux,
« Dont le chant appelle bêtes et oiseaux
« Et fait fuir, la tête basse, les serpents ? »

Bañcī Dās lui répondit :

(1) *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, p. 191.

(2) *Ibid.*, p. 192.

pāṣān galāite āmi pāri çatabār
kintu mānuṣer mana galāite bhār (1).

« Je peux cent fois fondre un rocher,
« Mais il est difficile de fondre le cœur d'un homme. »

Mais il faut se dépêcher. Kenārāma n'a pas le temps d'entendre des sermons. Que Bañçī Dās se prépare à mourir !

Celui-ci, toujours calme, demande la permission de chanter encore une fois, avant sa mort, les chansons qu'il aime le plus au monde, celles de Manasā. Kenārāma le lui accorde, mais seulement jusqu'à ce que qu'il tire de nouveau son épée ! Alors, le saint se met à chanter ; ses disciples l'accompagnent de leurs tambours et de leurs cymbales, s'unissant à lui aux refrains. Le chanteur oublie sa situation et le brigand sa soif de sang. A la tombée de la nuit, Kenārāma ordonne qu'on allume des flambeaux et que le chant continue. Les heures passent. Le brigand ne tire point son épée. Il est accablé d'émotion.

yakhan gāhila pitā Beulā haila rāḍi
Kenārāmer cakṣe jalē bahe daḍi daḍi (2).

« Lorsque mon père chanta : Behulā est devenue veuve,
« Les pleurs coulèrent, abondants, des yeux de Kenārāma. »

Et lorsque le chanteur en arrive au moment où Behulā monte sur le radeau pour accompagner le corps de son mari, le brigand jette loin de lui son épée et fond en larmes.

Maintenant, il veut donner à Bañçī Dās tous les biens qu'il avait volés. Mais celui-ci refuse : c'est lui qui apprendra à Kenārāma où l'on peut trouver le bien qui est aux biens de ce monde ce que le diamant est auprès du verre. Kenārāma ordonne à sa bande de déterrer les pots pleins d'argent et de les jeter dans la rivière. Aussitôt dit, aussitôt fait. Le dernier pot disparu, Kenārāma veut se tuer : il est, lui, dit-il, le plus grand pécheur du

(1) *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, 2, p. 192.

(2) *Ibid.*, p. 219.

monde. Mais Bañcī Dās lui ordonne de se baigner et de revenir auprès de lui : il l'initiera au culte de Manasā.

Ainsi le brigand Kenārāma devient, lui aussi, un chanteur renommé, qui célèbre la gloire de Manasā.

çiuri uṭhita lok ye Kenār nāme
pāgal haiyā yāy sei Kenār gāne (1).

« Les personnes qui tremblaient au nom de Kenā
« Deviennent folles en écoutant le chant du même Kenā. »

Le charme de la poésie de Candrābatī est simple, mais exquis. L'austérité de la vie ascétique qu'elle avait choisie ne diminuait ni sa douceur, ni sa sensibilité, et ces qualités se font sentir dans ses descriptions de Sītā et de Behulā. Il est dommage que, de ses nombreux poèmes, seuls le *Manasā Maṅgala* et l'histoire de Kenārāma aient été publiés. Tous ses poèmes et ses chansons sont très populaires dans le Mymensingh, où ils sont particulièrement connus chez les femmes, qui les chantent (surtout son *Rāmāyaṇa*), pendant les cérémonies du mariage.

6 — Les Femmes célèbres du Vishnouisme.

La secte de Caitanya, dans sa foi ardente, accueillait tout le monde, hommes et femmes, brahmanes et musulmans. Quant à Caitanya lui-même, il semble bien qu'en vrai *sannyāsī*, il ne regardait jamais une femme. Il avait même congédié de son groupe de disciples le Choṭa Haridās pour avoir accepté une fois l'aumône d'une femme, bien que celle-ci fût adepte de leur secte. Malgré cette rigueur, il y avait dans son amour pour Kṛṣṇa quelque chose qui attirait les femmes. Elles respiraient là un air plus libre que partout ailleurs et y trouvaient, à cause de cette liberté même, la joie de servir. Aucune porte ne leur était fermée, une fois qu'elles avaient franchi le seuil de cet ordre. Même les

(1) *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, 2, p. 226.

femmes perdues trouvaient dans cette fraternité un nouvel espoir et commençaient une nouvelle vie. Dans le vishnouisme, les femmes atteignaient au plus haut rang et y brillaient d'une gloire égale à celle des hommes ; leur sainteté et leurs dons de propagande et d'organisation leur valurent une influence immense.

Au temps de Caitanya et dans la période suivante (le seizième et le dix-septième siècles), on trouve deux « triades » d'*ācārya*. La première comprenait Caitanya lui-même, son compagnon de *kīrtana*, Nityānanda, et Bīrbhadra. Les femmes les plus connues du vishnouisme sont celles qui s'étaient trouvées le plus étroitement liées aux deux « triades » : Çacī Debī, mère de Caitanya ; Biṣṇupriyā, sa femme ; Jānhabī, femme de Nityānanda ; Sitā, femme d'Advaita ; Içvarī et Gaurāṅgapriyā, femmes de Çrīnibāsa, et Hemlatā, fille de ce dernier. On peut encore en signaler deux autres : Mālinī, femme de Çrībāsa, qui avait été témoin de la danse extatique de Caitanya, et avait soigné Nityānanda lorsqu'il était encore *sannyāsī* ; et Mādhavī Mahanti, sœur de Sikhi Māiti, qui s'est distinguée tant par sa poésie que par sa sainteté.

On révérait Çacī Debī parce qu'elle était la mère de Caitanya. Nityānanda et tous les vishnouites la considéraient comme leur mère, même Advaita, qui était beaucoup plus âgé que Nityānanda.

Depuis que Caitanya était devenu ascète, sa femme Biṣṇupriyā, ne sortait guère de chez elle ; elle exerçait cependant une influence bienfaisante dont se ressentaient tous les adeptes. Au moment de partir, Caitanya lui avait donné son cordon sacré et son *cādar* (châle) de soie, qu'elle devait toujours porter. Il lui indiqua un chemin plus ardu peut-être que le sien, le chemin de l'ascète qui pratique des mortifications chez soi. En acceptant le cordon sacré de son mari, elle en avait accepté la mission. Elle suivit fidèlement les règles qu'il lui avait indiquées concernant le jeûne et la méditation sur Kṛṣṇa.

Les ouvrages vishnouites s'accordent sur la vie qu'elle menait. D'après l'*Advaita Prakāṣa* d'Īsāna Nāgara, Caitanya envoya Jagadānanda de Nitācala porter des messages à ses adeptes et le pria de passer à la maison de Çacī Debī.

*mātrpade kaḥibā mor koṭi namaskāra
yāha tāha thākō muṇi tāhan kinkara.
putra hañā putradharma pālita nārinu
ithe tān pade mahā aparādhī hainu.
koṭi yuge tān ṛṇa nārinu ṣodhite
aparādh kṣame yadi nij dayāmṛte.
tabeḥa pāimu rakṣā natubā patana
tāhān ṣṛipādapadme lainu ṣaraṇa (1).*

- « Adresse d'innombrables hommages aux pieds de ma mère.
« Où que je sois, je suis son serviteur.
« Je suis son fils, mais hélas ! je n'ai pu remplir mes devoirs
de fils !
« Aussi à ses pieds je suis devenu un grand pécheur.
« Je ne pourrai payer ma dette même dans des millions
d'âges.
« Si elle lave ma faute dans le nectar de sa pitié,
« Je serai sauvé, sinon je serai perdu.
« Je me réfugie à ses pieds de lotus ! »

A son retour, Jagadānanda raconta à Caitānya la bienveillance de Çacī Mātā et fit une description de la vie de Biṣṇupriyā : elle servait sa belle-mère avec une assiduité et une dévotion remarquables. Toutes les deux, le matin, avant le lever du soleil, elles allaient se baigner dans le Gange ; une fois rentrée, Biṣṇupriyā ne sortait plus. Le soleil et la lune mêmes ne voyaient jamais son visage. Quand les dévots s'approchaient d'elle pour obtenir sa bénédiction sous forme de *prasāda* (restes de son repas), ils ne voyaient que ses pieds, mais ils savaient que les larmes coulaient sur ses joues pâles et ils se sentaient inspirés d'un amour divin.

Après la mort de Çacī Debī, sa réclusion devint plus austère que jamais. On ne la voyait plus sans sa permission expresse. Elle ne mangeait que du riz sans sel. Elle s'asseyait devant deux pots

(1) *Advaita prakāṣa*, p. 232-3.

d'argile : l'un contenait du riz, l'autre était vide. Elle répétait seize fois le *mantra* de Hari en tenant un grain de riz ; puis elle plaçait le grain dans le pot vide. Elle continuait ainsi jusqu'à midi. Elle ne mangeait jamais que ce qu'elle avait consacré de cette façon, et cela après l'avoir offert à son seigneur Caitanya. Le soir, elle continuait de répéter les noms de Hari jusqu'à une heure avancée de la nuit, puis se couchait par terre.

Jānhabī, au contraire, dut sa gloire à son activité publique. Elle brillait dans les assemblées et semblait diriger en grande partie l'activité de la secte. Sa sœur Basudhā avait été donnée en mariage à Nityānanda ; mais celui-ci, pendant le festin des noces, prit Jānhabī également, à titre de *jautuka* (1). Personne ne voulait donner sa fille en mariage à un homme qui avait renoncé au *sannyāsa* et qui, d'après les *gāstra*, était un homme perdu. Sūryadās Sarakhela hésita d'abord, mais obéit finalement à un ordre divin (2).

Jānhabī avait beaucoup de titres : Prabhu, Īcvarī (3), Thākurāṇī, Nityānanda-çakti, Caitanyer svarūpa, Jaganmātā et Çrī Jānhabī Gōsāi. Elle faisait de longs voyages dans tout le Bengale, visitant tous les groupes de vishnouites. Distinguée par son amour pour Kṛṣṇa et sa profonde piété, elle devint une des plus grandes propagandistes de la secte et initiait des hommes aussi bien que des femmes. Elle éleva plusieurs temples et un assez grand nombre de statues religieuses. Elle faisait célébrer des *mahotsaba* (4) et des *sankīrtana*. Ses discours inspiraient non seulement ses propres disciples, mais tous les vishnouites en général. Elle fut la vraie compagne de Nityānanda et, avec Bīrbhadra, son premier disciple et fils de Bāsudhā, continua l'œuvre de son mari. Son

(1) Présent offert au marié. Cf. *supra*, p. 91.

(2) D'après le *Prema Bilāsa*. D'après le *Nityānduda Prabhur Bañça*, ce fut Caitanya lui-même qui ordonna à Nityānanda de renoncer à sa vie d'ascète et de se marier en lui promettant de se réincarner dans son fils.

(3) On donnait aussi ce titre à Bisṇupriyā et à Sītā.

(4) Festin où l'on n'observe aucune distinction de caste.

influence dans la secte était unique. On ne faisait rien sans sa permission expresse ; non seulement les disciples ordinaires la vénéraient, demandaient ses conseils et recherchaient ses consolations, mais Çrīnibāsa, Narottama et Bīrbhadra (la deuxième « triade »), réclamaient sa bénédiction en se prosternant à ses pieds.

Les ouvrages vishnouites attachent beaucoup d'importance au *mahotsaba* de Kheturī (1), où l'influence de Jānhabī se faisait surtout sentir. On raconte l'histoire de son voyage à Kheturī par Nabadvīpa, où tout ce qu'elle voyait éveillait en elle le souvenir des premiers jours du vishnouisme, et par Kāṭva, où elle fut attristée par la vue de l'endroit où Caitanya était devenu ascète. Enfin, ayant traversé la Padmā, elle fut accueillie avec respect par Narottama, Çrānibāsa et tous les *ācārya* qui la conduisirent jusqu'à Kheturī, où elle reçut la première le *mālācandana* (2), signe de grand honneur. La fête consista principalement en *kīrtāna* et en danses.

Avant de venir à Kheturī, Jānhabī avait entendu, étonnée, la voix de Caitanya (3), qui lui disait : « Dans le *mahotsaba* de Kheturī, tout le monde me verra. Je me mêlerai à la danse. Répandez partout la bhakti ». Le grand *sankīrtana* commença. Quand la ferveur religieuse des danseurs fut à son comble, on s'aperçut que Caitanya lui-même dansait au milieu d'eux. Tout le monde se mit à pleurer de joie. La vision disparut. Puis, sur la permission de Jānhabī, on se mit à jouer au *phāgu khelā* (4). Jānhabī elle-même donna le signal en enduisant la statue de Kṛṣṇa de *phāgu* qu'on lui avait apporté. Les grands prédicateurs continuèrent le jeu, imités par les fidèles. On passa la nuit entière à chanter des chansons en l'honneur de Caitanya. Ainsi s'écoulèrent les quatre

(1) Qui eut lieu entre 1602 et 1606. D. C. Sen : *The Vaisnava Literature of Medieval Bengal*, p. 127.

(2) Une guirlande et de la pâte de santal, signe d'accueil et d'honneur.

(3) Mort depuis 1533.

(4) On se jette de la poudre rouge (nommée *ābīra* ou *phāgu*) en souvenir des jeux de Kṛṣṇa avec les bergères.

jours de la fête. Janhabī quitta Kheturī pour se rendre à Bṛndāban. Elle reçut des présents offerts par Santoṣa Datta pour elle-même et pour les statues des temples de Bṛndāban. Quand elle passait par les villages, les paysans cherchaient à la voir et à obtenir sa bénédiction.

A Bṛndāban, elle fut accueillie par Gopāla Bhaṭṭa, Lokanāth, Rūpa, Sanātana, Jība Gosvāmī et les autres *ācārya*. Elle visita les bosquets et les temples devenus sacrés par leur rapport avec Kṛṣṇa et avec Caitanya. Les deux *gosvāmī*, Rūpa et Sanātana, la prièrent d'envoyer Ārīnibāsa à Bṛndāban, mais ils moururent avant son arrivée. Jība prenait grand plaisir à lui lire à haute voix les ouvrages qu'il était en train de composer à Bṛndāban.

Jānhabī avait été accompagnée par Nityānanda Dās, qui prétend avoir décrit ce voyage en témoin oculaire :

yā dekhilā nija cakṣe baṇṇiba sakala.

.....

āmiha Īṣvarī sange thāki sarbhakṣan (1).

« Je décrirai ce que j'ai vu de mes propres yeux.

« J'étais tout le temps avec Īṣvarī. »

En chemin, assise dans son palanquin, elle rencontra un groupe de bandits musulmans (dont le chef s'appelait Kutubuddīn), qui décidèrent de l'attaquer pendant la nuit. Ils la suivirent toute la nuit, mais, à l'aube, ils se retrouvèrent à leur point de départ, entourés de serpents venimeux. Alors, ils se rendirent compte qu'ils avaient poursuivi un personnage sacré et se rendirent à Jānhabī, qui les bénit et leur demanda de prononcer le nom de Hari. A partir de ce jour, ils devinrent ses disciples et d'ardents vishnouites.

Aux trois grands temples de Bṛndāban (Gobinda, Gopīnātha et Madanamohana), elle fit cuire un *bhog* (repas d'un dieu), qu'elle consacra à Kṛṣṇa et distribua ensuite aux adeptes. Elle aimait

(1) *Prema Bilāsa*, p. 174.

beaucoup cette façon de servir Kṛṣṇa, tous les auteurs vishnouites en témoignent.

La veille de son départ pour le Bengale, Jānhabī visita le temple de Madanamohana, où elle s'attrista de ne pas trouver Rādhā à la gauche de Kṛṣṇa. Elle ne communiqua sa tristesse à personne. Dans la nuit, elle vit en rêve Madanamohana (Kṛṣṇa) lui-même ; il lui offrit la guirlande qui était autour de son cou et, en souriant, lui demanda de faire sculpter une belle statue de Rādhā et de la placer à côté de lui. Eveillée, trouvant la guirlande de Kṛṣṇa entre ses mains, elle fut au comble de la joie.

L'auteur de *Nityānanda Prabhur Bañṣa* prétend qu'elle disparut du monde à Br̥ndāban. Elle y visita, dit-il, le temple de Gopī-nātha, accompagnée de Rūpa, de Sanātana et des autres vishnouites. Soudain, les portes du temple se refermèrent sur elle devant les *ācārya*. Ayant rouvert les portes, ceux-ci ne la trouvèrent plus, mais ils virent une statue d'or placée à la droite de Gopīnātha ; Rādhā, comme toujours, était à sa gauche.

Sītā devint plus célèbre que Çrī, sa sœur. Elles étaient toutes deux filles de Nṛsingha Bhādurī et de Menakā, sa femme. D'après l'*Advaita Prakāṣa*, la naissance de Sītā fut mystérieuse. Son père la trouva dans un lotus à cent pétales, alors qu'il était en train de cueillir des fleurs pour le culte ; il la prit, et, revenu chez lui, il trouva sa femme qui avait donné le jour à une fille ; on répandit la nouvelle que la mère avait donné naissance à des jumelles.

Un jour, le père, accompagné de ses deux filles, faisait un voyage en canot, quand ils aperçurent, se baignant dans le Gange, un homme qui avait l'air d'un saint. Par la pensée toutes les deux « se mirent à ses pieds », l'acceptant ainsi pour mari. Elles n'hésitèrent pas à demander à leur père de les donner en mariage à Advaita.

On trouve toujours le nom de Sītā à côté de celui de son mari ; ce qu'ils font, ils le font ensemble. En rêve, elle avait reçu le *mantra* de Mādhabendra Purī, qui l'avertit que Kṛṣṇa n'aimait pas les offrandes faites par les non-initiés. Le lendemain, elle

raconta le rêve à son mari, qui l'initia par le même *mantra*. Çrī se fit également initier par son mari. Selon la tradition, Sītā avait su d'avance que Caitanya deviendrait un grand saint ; aussi l'entourait-elle de ses soins, ainsi que Nityānanda. Un des disciples d'Advaita, Lokanātha Gosvāmī, dit que Çāntipura est devenu *siddha pīṭha*, c'est-à-dire un lieu où l'on pouvait atteindre la perfection (*siddhi*), à cause de la sainteté de Sītā Debī.

Les ouvrages vishnouites sont d'accord sur l'histoire de deux disciples de Sītā, Nandarāma et Yajñeçvara. Ils ne voulaient pas se faire initier par un homme. Sītā, en leur donnant le *mantra*, leur expliqua en grand détail le mystère de l'adoration de Kṛṣṇa par le *madhura rasa*, disant que, pour atteindre la perfection, il faut que l'âme devienne femme (*prakṛti*). Sur ces mots, elle les congédia, mais ils insistèrent pour rester chez elle et la servir comme « servantes », sous les noms féminins de Jaṅgalī et Nandinī. Ils dirent à Sītā qu'ils étaient devenus *gopī* (bergères, amies de Kṛṣṇa) par la puissance de son *mantra*. Nandinī continua à la servir, mais Jaṅgalī se retira dans la forêt. Un jour que l'empereur de Gauḍa chassait dans la forêt, il y trouva une belle jeune femme, mais, au moment où il allait l'embrasser, il s'aperçut que c'était un homme. Jaṅgalī lui dit que pour toutes les femmes et les honnêtes gens, elle était vraiment femme et qu'on l'appelait toujours « mère », mais que pour un méchant homme, elle était homme.

Sītā, qui était très belle, avait cinq fils, dont l'aîné était Acyutānanda. Tous ses disciples s'appelaient d'ailleurs *Sītā-paribāra* (famille de Sītā).

Īsāna, disciple d'Advaita et auteur de l'*Advaita Prakāṣa*, était devenu, sur l'ordre de son maître, serviteur dans la maison de Caitanya ; mais, à la mort de Çacī et de Biṣṇupriyā, il revint chez Advaita et servit Sītā avec beaucoup de dévouement. Un jour, Sītā allait en palanquin rendre visite à un vishnouite. Un Jānu Rāi suggéra à Īsāna qu'ils acquerraient du mérite en portant Sītā. Īsāna ne voulait y consentir que sur la permission de Sītā, mais Jānu Rāi pensant que Sītā la leur refuserait, se mit à porter le

palanquin en formulant le désir d'être porté, lui aussi, en palanquin dans l'avenir. Sītā parvint à tout savoir et descendit du palanquin. Elle congédia à jamais Jānu Rāi, en disant qu'elle ne garderait pas chez elle une personne qui n'offre que des services intéressés. Elle lui dit qu'il obtiendrait des biens et du pouvoir, mais jamais la *Viṣṇu-bhakti*, ni lui, ni sa famille, à perpétuité. Elle congédia également Īsāna en disant qu'il se marierait et aurait trois fils qui seraient de grands vishnouites. Īsāna prêcherait le vishnouisme et ferait beaucoup de disciples qui porteraient son nom.

Dans le *Karṇānanda* de Jadunandan Dās, on trouve beaucoup de noms de femmes, mais avec cette seule indication qu'elles étaient de très pieuses vishnouites et qu'après avoir été initiées elles-mêmes, elles avaient fait beaucoup d'adeptes. Quelques-unes d'entre elles, dit-on, répétaient le nom de Hari cent mille fois par jour. Elles étaient instruites et menaient une vie sainte dans leurs familles. L'ouvrage en question est une biographie de Ṣrīnibāsa et l'on y trouve naturellement des renseignements sur ses deux femmes, Īṣvarī Thakurāṇī et Gaurāṅgaprīyā Thākuraṇī, ainsi que sur sa fille Hemlatā.

Īṣvarī et Gaurāṅgaprīyā avaient atteint un rang très élevé dans la religion vishnouite. Mais l'auteur déclare qu'il lui est impossible de décrire leur piété et leur dévotion, il est indigne de le faire. Elles ressemblaient à Ṣrīnibāsa lui-même :

Prabhur preyaṣī dōhe prabhur samāna.

« Les deux épouses du seigneur étaient égales au seigneur. »

Le *Prem-Bilāsa* ajoute quelques détails. Ṣrīnibāsa se maria d'abord avec Draupadī, connue par la suite sous le nom d'Īṣvarī. Raghu Cakrabartī de Gopālpur avait une très belle fille, qui s'appelait Padmābatī. Celle-ci pria son père de la marier à Ṣrīnibāsa. Elle devint célèbre dans la communauté vishnouite sous le nom

de Gaurāṅgapriyā. Les deux épouses vivaient unies par une grande amitié. Elles firent beaucoup de disciples (*ṣiṣya*), qui, à leur tour, en firent beaucoup d'autres (*upaṣiṣya*).

Hemlatā, pieuse et instruite, continua la tradition de sa famille. Elle avait également des disciples et des sous-disciples dont le plus renommé était son neveu, Subalacandra Thākur. Jadunandana Dās fut le disciple de ce dernier. Il récita ses vers à Hemlatā qui, ravie, le pria de les réunir sous le titre de *Karṇānanda*, « Joie des oreilles ».

7 — Les Guerrières du Bengale.

Caṇḍī, la déesse favorite du Bengale, est une déesse guerrière. Montée sur un lion et foulant un buffle aux pieds, elle est accompagnée d'innombrables *ḍākinī* et *yoginī* qui luttent pour elle et font peur à ses ennemis. Sous la forme de Kālī, elle inspire l'horreur aux ennemis, mais la confiance à ses dévots. Serait-ce sous l'effet de son culte ou pour d'autres raisons, mais les poètes bengalis ne se bornent pas toujours à parer la femme du seul éclat de ses vertus familiales ou du doux rayonnement d'une religion d'amour et de miséricorde. Certaines de leurs héroïnes se présentent à nous en guerrières intrépides, dans la sinistre lueur des combats.

Dans un des *Mahābhārata* bengalis, Draupadī mène l'armée des Pāṇḍavas contre les Kauravas. Tout un chant, intitulé *Draupadī Yuddha*, est consacré à ce récit (1).

Dans le *Srī Rājamālā*, chronique (en vers) des rois de Tipperah, Chengthomphā (le quatre-vingt-quinzième roi, treizième siècle) fut insulté par Hīrabanta Khān, roi de Baṅga, qui se réfugia ensuite chez l'empereur de Gauḍa et en obtint une armée pour marcher contre le roi de Meherkul (Tipperah). Chengthomphā terrifié par les forces de l'adversaire, abandonna le combat, mais la reine rallia les généraux, les soldats et les femmes du pays.

(1) *Eastern Bengal Ballads*. Vol. III, 1. Introduction, p. xxiii.

et, dès le lendemain, les conduisit elle-même au champ de bataille, où, après une longue lutte, ils furent victorieux (1).

C'est dans les ballades et dans les *Dharmamaṅgala* qu'on trouve des récits détaillés sur les femmes guerrières.

Les ballades ont conservé la triste histoire d'une femme musulmane nommée Sakhinā (2). Contre la volonté de son père, qui s'en plaint à l'empereur de Delhi, elle a épousé Firoz Khān, seigneur de Jangalbādī, petit-fils d'Isā Khān (dix-septième siècle). Firoz Khān est fait prisonnier par le père de Sakhinā et les soldats de l'empereur, à Khellātājpur. Sakhinā attend le retour victorieux de son mari. En apprenant qu'il est prisonnier, elle revêt une armure de guerrier, monte sur un cheval et se mettant à la tête d'une armée qui la prend pour le cousin de Firoz Khān, attaque le château de Khellātājpur. La bataille dure trois jours, mais on finit par mettre le feu au château. Les murs et les portails sont réduits en cendres, les assiégés capitulent. Cependant, ils engagent Firoz Khān à divorcer : qu'il envoie une lettre à Sakhinā, lui disant que la guerre est terminée, puisqu'il divorce et qu'ainsi le différend est réglé.

*tālāknāmā paḍe bibi ghoḍār upare
sāpete ḍaṁṇčila yeman bibir ye çire.
ghoḍār piṣṭha haite bibi ḍhaliyā paḍila
sipāi laskare yata caudik ghirila.
çire bāndhā sōnār tāj bhāngyā haila guḍā.*

.....
*āulāiyā paḍila bibir māthār diḡhala keḇa
pindhan haite khule kanyār pūruṣer beḇa.
sipāi laskara sabe dekhīyā cirila
hāy hāy kariyā sabe kāndite lagila (1).*

(1) *Srī Rājamala. Chengthomphā Khaṇḍa.*

(2) *Pūrbabaṅga Gītikā. Vol. II, 2, p. 435. Vol. II, 1, p. 427.*

(3) *Ibid. Vol. II, 2, p. 475. Vol. II, 1, p. 452.*

- « Comme elle lisait cette lettre, assise sur son cheval,
« Il semblait à la reine qu'un serpent la mordait à la tête.
« Elle chancela et tomba à terre.
« Tous les soldats de l'armée l'entourèrent,
« La couronne d'or de sa tête était brisée.
.....
« Les longs cheveux de la reine flottaient épars.
« Son armure d'homme était tombée, découvrant ses
vêtements de femme.
« Tous les soldats la reconnurent.
« Ils se mirent tous à pleurer, criant : « Hélas ! Hélas ! »

Les ballades nous prouvent qu'il y avait dans la période pré-moderne des femmes habiles à manier le poignard. Les conditions du pays étaient telles qu'une arme leur devenait quelquefois nécessaire pour défendre leur honneur contre un séducteur. Elles cachaient dans leurs vêtements ou dans leur chignon un poignard, quelquefois du poison. Elles préféraient mourir plutôt que d'être infidèles à leurs maris ou à leurs amants.

Les femmes maniaient quelquefois l'arc. Dans la ballade de *Māṇikatārā*, celle-ci, peu après son mariage, surprend son mari par son habileté. Elle lui demande d'aller lui chercher son arc à la maison de son père. A son retour, *Māṇikatārā* prend l'arc et, avec deux boulettes d'argile, tue deux oiseaux, au grand étonnement de son mari. Elle lui apprend alors qu'elle avait pris des leçons auprès des deux Koc attachés à la cour du roi, et que si une centaine d'ennemis se présentait, elle pourrait les abattre à elle seule. Son mari (qui est brigand) pense alors que s'il s'assure l'aide de sa femme, il pourra bientôt s'asseoir sur un trône (1).

Mais c'est dans les *Dharmamaṅgala* que nous trouvons le plus grand nombre de femmes guerrières.

(1) Voir aussi un conte du folklore, *Mallikā*. D. C. Sen. *Folk Tales of Bengal*, pp. 124-125.

Haripāl, roi de Simulā, avait une fille nommée Kānaḍā. Lāu Sena, envoyé par son oncle, l'empereur de Gauḍa, attaqua le royaume. Kānaḍā désirait avoir Lāu Sena comme époux et, à cette fin, adorait Çiva et Caṇḍī depuis sa cinquième année. L'empereur, qui était très âgé, désirait beaucoup épouser Kānaḍā, mais celle-ci repoussa ses avances et ses cadeaux, et, avec sa servante, Dhumaṣī Durmukhā, qui était aussi martiale qu'elle-même, elle insulta le ministre envoyé par l'empereur.

Kānaḍā, vêtue en guerrier, sortit pour voir Lāu Sena et lui dit qu'elle l'avait choisi pour époux et que c'était dans ce but qu'elle avait pratiqué tous ses *brata*. Lāu Sena, qui la croyait fiancée à l'empereur et par conséquent sa future tante, choqué, ne voulut rien entendre et la menaça de la saisir de force pour la marier à l'empereur. Kānaḍā le provoqua : si elle le tuait, elle monterait sur son bûcher funèbre, elle s'avouerait ainsi sa femme. Le poète nous raconte que Caṇḍī intervint, les persuada de quitter leurs épées et de lutter corps à corps. Kānaḍā sortit victorieuse de cette lutte et devint la quatrième épouse de Lāu Sena (1).

Pendant que Lāu Sena était à Hākundā, le ministre Mahāmad attaqua Mayanagaḍh. Alors, Kaliṅgā, la reine principale, qui avait été chargée par Lāu Sena d'administrer le royaume en son absence, s'habilla en guerrière et alla à la rencontre du ministre. Elle fut tuée dans la bataille.

Kānaḍā prit alors sa place, revêtit un costume de guerrier (non de guerrière) et, accompagnée de sa servante Dhumaṣī, surgit sur le champ de bataille. L'ennemi la prit pour Lāu Sena lui-même, revenu inopinément de Hākundā. Kānaḍā, victorieuse, fit prisonnier le ministre (2).

La femme de Kālu Ḍom, général de Lāu Sena, était également guerrière. Son mari, en entrant avec treize autres Ḍoms au service de Lāu Sena, dit à son sujet :

(1) Ghanarāma : *Dharmamangala*, pp. 183-185. — Le récit de Mānika Gaṅgulī diffère quant aux détails.

(2) Ghanarāma : *Dharmamangala*, pp. 250-252.

grhiṇī Sanakā Lakhe samar siṅghinī (2).

« Ma femme Sanakā Lakhe est une lionne au combat. »

Pourtant, sur le point de la nommer général en second en son absence (il veut adorer la déesse Caṇḍī), Kālu Ḍom veut encore éprouver la force et l'habileté de sa femme. Elle doit percer une grosse pierre d'une seule flèche ; il lui prête son arc. Quand Lakhe le tend, il se casse. Elle apporte alors son propre arc et dit à son mari de placer la pierre qu'il a choisie. Kālu Ḍom ne put la remuer. Alors Lakhe la soulève facilement, la jette en l'air et la rattrape de la main gauche. Puis, ayant fait une marque blanche, elle tire et la flèche perce la pierre à l'endroit indiqué (2).

Kālu Ḍom et tous les habitants de la forteresse succombèrent sous l'effet soporifique de la poussière jetée par Indā, le magicien employé par l'ennemi. Seule Lakhe a pu y résister. Assumant toute la responsabilité de la lutte, elle adore Caṇḍī aux quatre portails, puis les ferme contre l'armée assiégeante. Ensuite, revêtant son armure, elle sort seule et réussit à repousser l'ennemi jusqu'à l'autre côté de la rivière. Ce n'est qu'après cet exploit qu'elle revient et essaie de réveiller son mari assoupi (3).

Il est à noter que dans presque tous nos exemples, c'est une épouse qui combat pour sauver son mari ou bien pour l'aider dans ses entreprises ; c'est dire que, même quand la femme bengalie a été guerrière, c'est l'idéal familial qui l'a guidée. Sakhinā, invincible comme guerrière, est vulnérable comme femme. Ce ne sont pas les coups de l'ennemi qui la tuent, mais la trahison de son mari.

(1) Ghanarāma : *Dharmamangala*, p. 141.

(2) *Ibid.*, p. 231.

(3) *Ibid.*, pp. 235-236.

CONCLUSION

Nous avons consacré la plus grande partie de notre étude à la femme bengalie vertueuse et à sa vie domestique, parce que, comme nous l'avons déjà dit, l'idéal hindou était et est encore essentiellement familial.

Mais si les poètes ne se sont jamais lassés de décrire les femmes idéales de toutes les classes de la société, ils ont également consacré une partie de leur œuvre et de leur art à la description des femmes impudiques et de mauvaises mœurs : c'est que sans doute ils voyaient autour d'eux toutes sortes de femmes : dans le Bengale, comme partout ailleurs, on trouvait des femmes qui, loin de répondre à l'idéal dont nous avons parlé, ne semblaient penser qu'à l'intrigue destinée à séduire les hommes.

Les poètes aimaient à décrire les situations où la déesse Caṇḍī se déguise en *pāṭnī* (1) et traverse en bac son mari Çiva, afin de l'épier et de le tenter pour éprouver sa fidélité (les vieilles chansons ne dissimulent pas les aventures galantes de ce dieu populaire). D'après la littérature nāthiste, la déesse aurait de même tenté et causé la chute de tous les grands *siddhā*, à l'exception de Gorakṣanāth. D'après les *Dharmamaṅgala*, il y avait des endroits (comme Golāghāt) infestés de femmes débauchées, parfois très âgées, qui semblaient concentrer tous leurs efforts à capturer les hommes qui passaient par le pays. Les *patinindā* (blâme des maris), qu'on trouve dans tous les ouvrages, nous montrent des femmes qui, à la vue d'un jeune marié, se mettent à critiquer leur propre époux ; nous nous trouvons ici bien loin de l'épouse chaste et dévouée, sujet de tant de panégyriques de la part des poètes.

Quelques femmes des classes inférieures étaient entremetteuses de métier (*kuṭnī*), ayant dépassé l'âge où elles pouvaient elles-

(1) Caste des bateliers.

mêmes attirer l'attention : dans les *Bidyāsundara* de Rāmaprāsād et de Bharātacandra, nous trouvons une *mālinī* (1) ; dans la ballade de *Bheluā*, une *nāptānī* (2) qui exerce ce métier avec son mari ; dans la ballade de *Kamalā*, c'est une *goālinī* (3) nommée Cikan, dont voici la description :

yadio yaubana geche tabu āche beç
bayaser doṣe māthār pākiyāche keç.
kona danta paḍiyāche kona dante pokā
soāmī mariyā geche tabu hāte çākhā.
.....
saṁsārete āche yata luccā lokandarā
goālinīr bāḍit giyā karē ghurāpherā.
çabde çunī goālinī pān-paḍā jāne
ghar tane kuler badhu baīre ṭāina āne.
telpadā dey yadi Cikan goālinī
suāmī eḍiyā yāy gharer kāmīnī.
ār ekḷā auṣadh çunī āche tār kāche
girdhanīr kāne ār kālapanā māche.
kichu kichu pecār māṁsa bāṭiyā guṭiyā
tīl parmāṇ baḍī kare raudre çukāiyā.
ek ek baḍīr dām pāc thurī kaḍī
ere khāile pāgal hay pāḍār yata nārī.
bāsī jale baḍī khāy uṭhiyā biyāne
satī nārī patī chāḍe auṣudher guṇe (4)

- « Quoi qu'elle ait dépassé la jeunesse, elle est encore bien.
« Par la faute de son âge. ses cheveux sont devenus gris.
« Quelques-unes de ses dents sont tombées, quelques-unes
sont cariées.

(1) Femme de la caste des jardiniers.

(2) Caste des barbiers.

(3) Caste des laitiers.

(4) *Maimansingh Gītikā*. Vol. I, 2, p. 116. Vol. I, 1, pp. 108-9.

« Son mari est mort, pourtant elle porte des bracelets de
coquillage.

.....

« Tous les débauchés du monde fréquentent la maison de
la laitière.

« J'ai entendu dire que la laitière sait préparer des bétels
magiques,

« Elle peut attirer les jeunes épouses et leur faire quitter
leurs familles.

« Si Cikan la laitière donne de l'huile enchantée,

« Les femmes mariées quittent leurs époux.

« J'ai aussi entendu dire qu'on trouve encore un philtre
chez elle.

« Elle prend l'oreille d'un vautour, un *kālapanā* (poisson),

« La chair d'un hibou, et les broie ensemble.

« Elle en fait des pilules aussi petites que des grains de
sésame.

« Les fait sécher au soleil et les vend cinq *thuri* de cowries
la pièce.

« Si elles les prennent, toutes les femmes du voisinage
deviendront folles.

« Si le matin en se levant elle en prend une dans de l'eau
tirée la veille,

« Une chaste épouse quittera son mari, tant est grande la
vertu de la drogue. »

Les chansons sur Gopīcandra (principalement la *Māṇikacandra-rājār Gān*, qui est la plus vieille) nous donnent des descriptions d'une courtisane qui s'appelle Hīrā Naṭī (Ilīrā la danseuse). Elle habite la maison la plus éloignée du village. A la porte de sa maison, deux tambours sont suspendus. Pour entrer, il faut donner un coup sur un tambour ; du moment qu'on l'a fait, on est obligé de payer mille roupies. Hāḍīphā, le *guru* de Gopīcandra, veut mettre en gage son disciple, afin d'acheter des narcotiques. Il essaie de s'en débarrasser auprès de toutes les vendeuses

du marché, vendeuses de lait, de lentilles, d'herbes, etc. Celles-ci, voyant la beauté du jeune roi, le convoitent, mais n'ont pas les moyens de l'accueillir. Enfin, un confiseur dit à Hādīphā d'aller chez la courtisane, elle seule est assez riche pour prendre le jeune ascète. La servante venue pour voir qui avait frappé sur le tambour est éblouie par la beauté de Gopīcandra et, revenant auprès de Hīrā tout éblouie : « Les pieds de Gopīcandra, dit-elle, sont plus beaux que le visage de ma maîtresse ! » Hīrā étant allée à la rencontre des visiteurs, Hādīphā la supplie de garder son disciple en gage, parce qu'il a besoin d'argent. Hīrā fait appeler un prêteur d'argent et place devant lui un encrier et des plumes. Le contrat est signé, et, moyennant douze cowrie, le roi devient la propriété de la courtisane pour douze ans. Le guru parti, la courtisane prépare pour le roi du bétel avec des clous de girofle, des noix de muscade et du camphre ; distrait, celui-ci les accepte, puis, soudain, se souvenant des conseils de sa mère, il crache le bétel. La nuit passe sans que la courtisane ait pu séduire le roi. Le lendemain, furieuse, elle le condamne à travailler dans la maison comme esclave. Il doit aller à la rivière Karatoyā douze fois par jour et en rapporter de l'eau pour le bain des clients de la maison, dans des pots percés. Poussant plus loin sa vengeance, la danseuse, tous les jours après le bain, tord sa robe mouillée sur la tête de Gopīcandra.



Les poètes savaient combien il était difficile aux femmes de rester chastes et fidèles devant les tentations. C'est pourquoi, peut-être, plutôt que de s'appesantir sur les réalités, ils ont consacré une partie de leur œuvre à retracer l'idéal de l'Inde, la femme *salī* et *pativrātā*, et à glorifier les femmes qui, à leurs yeux, incarnaient cet idéal.

A la surface de l'étang bourbeux, s'étaient les pétales blancs des lotus.

La société bengalie du moyen-âge était souvent aussi trouble que l'eau de l'étang, mais elle voyait aussi se dresser et s'épanouir son pur lotus, la femme chaste, dont la blancheur restait immaculée.

Vu le 26 juin 1930.

Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,

H. DELACROIX.

Vu et permis d'imprimer.

Le Recteur de l'Académie de Paris,
CHARLETY.

INDEX

A

Abhayā, 141, 189.
abhisār, 30.
 Acyutānanda, 214.
açāstriya, 50.
 Açoka, 34.
Açoka Saṣṭhī, 130.
Açvamedhaparvan, 25.
açvattha, 68, 83.
Açvattha-Narāyaṇa brata, 68.
adhivāsa, 79.
adhivāsa dālā (*āio-dālā*), 78.
 Adunā, 38, 72, 74, 91, 96, 120,
 121, 145, 148, 166, 169.
 Advaita, 96, 208, 213, 214.
Agastya, 48.
 Agni, 85.
agni-phul, 149.
Agrahāyaṇa, 56, 60, 62, 139.
aguru, 81, 147.
Āitareya Āraṇyaka, 176.
 Ajaṇṭā, 13.
Akṣaya Ghāṭa, 132.
Akṣaya Kumārī, 132.
Akṣaya Phala, 132.
Akṣaya Trītiyā, 134.
Akṣaya Sīdur, 132.
alakā latā, 150.
 Alakṣmī, 130.
Alaṅkāra-caturthī, 55.
 Alexandre, 155.
 Ambubati, 172.
anādi, 163.
ananta-nām, 163.
anāt, 153.
aṅgada, 152.
aṅga-mārjanā, 172.
aṅgurī, 152.

Aniruddha, 179.
annaprāçana, 79, 106.
 Annapūrṇā, 63, 99.
antabandha, 86.
anta-uḍi, 109.
anumaraṇa, 154.
anuṣṭup, 51.
anyavrata, 50.
aparājītastotra, 110.
Aranya Saṣṭhī, 130.
ardhanārīçvara, 117.
argha, 174.
 Ariṣṭanemi, 78.
 Arjuna, 64.
 Arundhati, 40, 85.
Atharvaveda, 155.
aṣṭa-dhātu, 109.
aṣṭa-karāiyā (*āṭkalāi*), 111.
aṣṭa-nāg, 182.
asura, 78.
avyadhika, 197.
ābīra, 211.
ācāra, 77.
ācārya, 208, 211, 212, 213.
 Ācārya, 56, 59, 77, 129, 139.
ādāi aksara, 163.
ād khyāmṭā nāc, 136.
Ādā Halud, 132.
Ādar-Simhāsana, 132.
Ādya, 172.
āgamanī, 37.
āgun paṭer sāḍi, 148.
āharaṇa, 52.
 Āloākhoyār, 146.
ālpanā, 52, 53, 57, 58, 59, 60,
 77, 82, 127, 128, 129, 132,
 197.
āltā, 144.
āmānī, 140.

āminī, 171, 172.
āminī ghaṭa dāsī, 172.
āmlakī, 80, 99, 143.
Ānanda, 34.
Ānandamayī, 45.
Āraṇyaka, 32.
āsmān tārā sādī, 149.
Āṣāḍha, 56, 58, 139.
ātar golāp, 147.
ātur ghara, 108.
ātman, 32.
āṭul-bāṭul, 49.
āṭkuda, *āṭkuḍī*, 55, 61, 107,
 108.

B

baçikaraṇa, 102.
Baiçākha, 53, 56, 57, 67, 133,
 138.
Baitaraṇī, 165.
Bakhtiyar Khilji, 20, 24.
bakula, 81, 147.
balāka, 150.
balay, *bāulī*, 152.
Ballabhā, 11.
Bana Debī, 128.
Bana Durgā, 134, 135.
Baṅga, 20, 21, 216.
bar, 197.
Barisāl, 67.
baraṇa, 77, 83, 87, 89, 157.
bara-mālya, 84.
bara-yātrī, 48, 81.
basu, 58.
Basu, *Mālādhara*, 25.
Basudhā, 91, 96, 210.
Basudhārā-brata, 53, 58.
Basumatī, 68.
bauchatra, 128.
baudī, 82.
bauddha, 170.
bāgaṭi, 153.
Bāgdi, 20.

Bāghinī, 124.
bāiti, 170.
bājana nūpūr, 153.
bāju bandha, 152.
bākpātā, 153.
bālā, 152.
Bannerji, *Rakhal Das*, 11, 23.
bāramāsī, 27, 30, 134, 137, 138.
Bāramese Amābasyā, 132.
Bāramese Maṅgalacaṇḍī, 131.
Bārendra, 20, 21.
bārui, 170, 177.
bāsarghara, 86.
bāsi-bibāha, 86, 88, 183.
Bāsu, 89, 91, 114, 120, 134.
Bāsulī, 28.
bātsalya, 37.
bāuḷi, *bāhuṭi*, 152.
beçara, 150.
bedī, 53.
Behulā, 12, 24, 38, 41, 42, 62,
 71, 72, 76, 77, 82, 83, 118,
 119, 132, 148, 149, 157,
 177-187, 206, 207.
bel, 156.
Bénarès, 93, 94, 115.
beṅguci, 139.
Benjanes, 16, 17.
Bentinck, lord William, 156.
berājāl, 103.
bhadrākṣa, 162.
Bhadrālī, 59.
Bhagavatī, 68, 134, 185.
bhakta, 170.
bhakti, 51.
Bhaṭṭa, *Gopāl*, 212.
Bhaṭṭa, *Mayūr*, 24.
Bhavānī, 179.
Bhādra, 56, 58, 59, 77, 139.
Bhāduli, 21, 52, 59.
Bhāduli brata, 53, 58.
Bhādurī, *Nṛsiṅgha*, 213.
Bhāgavat, 25, 28, 46, 149.
Bhāgya Lakṣmī, 130.
bhāṅg, 162, 188.

Bhāratacandra, 12, 26, 27, 28,
37, 99, 117.
bhāsan, 194.
bhelār cinha, 144.
Bheluā, 70, 71, 100, 101, 102,
135.
bhikṣuṇī, 34.
Bhīma, 64.
bhog, 212.
bhojyotsarga, 51.
Bholā Maheçvara, 170.
Bhr̥ṅgī, 64.
Bhūmij, 20.
bibāha, 73.
bihāha-maṇḍapa, 85.
biçi (*guā thoyā*), 153.
bidhabā-yoga, 158.
Bidyā, 138.
Bidyutprabhā, 11.
bidhātā, 60.
Bidhātā-puruṣa, 110, 111.
Bidhumukhī, 142.
Bikrampur, 162.
Bilāsadebī, 23.
bilva, 104.
Bipattāriṇī, 132.
Bihār, 155.
Bijayā, 64.
Biṣṇupriyā, 12, 121, 208, 209,
210, 214.
Biṣaharī, 28, 178, 181, 185.
Bīrbhadra, 208, 210, 211.
Boḍo, 20.
Bouddha, 34.
Brahmā, 171.
Brahmaṇa, 32.
Brahmaputra, 20.
brata, 11, 21, 50-69, 71, 96,
106, 108, 114, 127, 129-135,
157, 173, 180, 190, 219.
brata-dāsī, 172, 180.
brata-kathā, 51, 53, 60, 129
bratī, 51, 52, 56, 58, 63-68.
Bṛhaspati, 78.
Bṛndāban, 94, 149, 212.

Buḍā Thāiraiṇ, 134.
Buḍī Mā, 170.
byabahāra, 91.

C

Caitanya, 9, 12, 19, 28, 47, 56,
79, 94, 110, 112, 121, 207-
212, 214.
Caitra, 56, 67, 68, 132, 133,
140.
Caitra māser Lakṣmī pūjā,
129.
cakrabalī, candrābatī, 151.
Cakrabartī, Raghu, 215.
campā, 146, 147, 196.
Campābatī, 173.
Campakanagar, 179.
Caṇḍāla, 20, 170.
Caṇḍī, 12, 24, 26, 47, 51, 81,
100, 122, 131, 149, 186, 187,
193, 216, 219, 220, 221.
Caṇḍī Buḍī grāma debatā, 170.
Caṇḍidās, 28.
Candānā, 74.
Candrābatī, 20, 42, 45, 71, 78,
194-207.
Candrāmukhī, 66.
Carey, William, 156.
cādar, 208.
cākī, cākā, 151.
Cāmpāy, 38, 173, 174, 176.
Cānd (Sadāgar), 41, 76, 82,
157, 179-183, 185, 186.
Cānd Binod, 41, 70, 90, 91.
Cāpḍā Saṣṭhī, 130, 131.
cautiṣa-staba, 27.
Cedi, 78.
Ceylan, 34, 148, 192.
chadā, 50, 59, 150.
chaymāsī, 138.
chālu, 134.
Chatterji, Baṅkimcandra, 40.

Chatterji, Kedarnath, 13.
Chatterji, Suniti Kumar, 9.
chāunī, 84.
Chengthomphā, 216.
Chittagong, 25, 162.
Choṭa Haridās, 207.
Çikan, 223.
Coomaraswamy, Ananda, 156.
cor, 49.
cuḍi, 152.
cūḍa manī, 150.
culaṭi, 153.
cyeng ār byeng, 145, 146.

Ç

Çacī (déesse), 69, 78.
Çacī (mère de Caitanya), 111.
112, 113, 208, 209, 214.
Çaibyā, 176.
çajjā-tulānī, 86.
çakti, 36, 134.
Çaṅkara, 179.
Çaṅkara brata, 67.
çañkha (çākhā), 152, *muṭh*,
kulapī, *kāmraṅgā* *çākhā*,
152.
çañkha paridhān, 153.
Çaṅkhinī, 124.
çākta, 36.
çāla, 173, 175.
çāli, 128.
çānti, 108.
Çānti, 72, 73.
Çāntipura, 214.
çāstra, 51.
çāstrācara, 77.
çāstrīya, 50.
çikhani, 151.
Çibarātri, 132.
Çikhidhvaja, 141.
çither sindur, 106.
Çiçumati, 162, 163.
çiṣya, 216.

Çiva, 12, 23, 36, 49, 50, 63,
67, 71, 74, 76, 81, 93, 105,
108, 117, 128, 141, 143, 153,
159, 163, 168, 171, 173, 178,
184, 188, 193, 196-198, 219,
221.
Çiver gājana, 173.
çilā, 80, 109.
Çitalā, 51.
Çitalā-Saṣṭhī, 130.
Çrābana, 56, 58, 77, 178, 187.
çrāddha (çrādh), 87, 107, 197.
Çrī, 96, 213, 214.
Çribāsa, 208.
Çrīmanta, 137, 138, 188, 192.
Çrīnibāsa, 208, 211, 212, 215.
Çrīvatsa, 71.
çubhadraṣṭi, 84.
çubharāt, 88.
Çuklā, 34.
Çūdra, 33.

D

Dāka, 116, 123, 124.
dākinī (dākunī), 22, 102, 128,
163, 193, 216.
dālā, 78.
Dārāi, 134.
dhālā, 146.
dheki, 58, 61.
Dom, 20, 170, 171, 219.
domnā kaoḍānoṭan nāc, 136.
daça paciça, 49.
daça putul, 63.
Daçaratha, 62.
dadhi dhālā, 83.
dakṣiṇā, 51, 85, 87.
Dakṣiṇa Rāy, 26.
Damayantī, 34, 35, 39.
darçanī, 74.
dara-guā, 74.
dasyu, 50.
Datta, Māṇika, 24.

Datta, Kānā Hari, 24.
 Datta, Santoṣa, 212.
 Dacca, 154.
 dāna, 51.
 Dās, Nityānanda, 212.
 dāsī, 69.
 Debīrakṣā, 110.
 dehāla, 112.
 Delhi, 217.
 deodā, 170.
 deva, 76.
 Devī, 142.
 Dhanapati, 24, 49, 82, 96, 98
 100, 188, 191, 192, 193.
 Dharma, 21, 24, 26, 108, 122,
 170, 171, 172, 173, 174, 175,
 176, 177.
 Dharmaketu, 93.
 dharmanāṇ, 72.
 dhān (āmān), 85.
 Dhātā, 60.
 Dhruva, 85.
 Dhumasī Durmukhā, 219.
 dhuturā, 162, 188.
 Dikshit, M. N., 23.
 Dinājpur, 146.
 Draupadī, 34, 35, 39, 62, 216 ;
 (femme de Ćrīnibāsa), 215.
 durbā, 52, 57, 68, 78, 83, 88.
 89, 90, 132, 135, 154, 187.
 Durgā, 37, 49, 56, 62, 63, 68,
 78, 103, 127, 131, 134, 139,
 141, 142, 143, 148, 154, 172,
 186, 188.
 Durgā-pūjā, 77, 105, 127.
 Durgā Saṣṭhī, 130.

E

East India Company, 24.
 ekaicā, 111.
 Ekācurā, 134.
 ekādaṣī, 159.

eo, 57, 61, 64, 74, 80, 83, 84,
 86, 89, 106, 132, 133, 183,
 197.
 Eo Saṅkrānti, 132.

F

Fa Hien, 15.
 Ferusā, 163, 169.
 ficus religiosā, 68.
 Fitch, Ralph, 15, 24.
 Frazer, R. W., 32.
 Frédéric, Caesar, 15, 24.

G

gajamati, 151.
 gandhādivāsa, 78.
 gandhabanik, 82.
 Ganeṣa (roi), 25 ; (dieu), 128,
 141, 142, 170, 188.
 gahari, 153.
 gahur raṅger sādī, 147.
 gaiṣṭha, 144.
 gaṇa, 76.
 Gaṅgā, 58.
 Gaṅgā-jalī, 148.
 Gaṅgā-sāgar, 63.
 gara khyāmṭa nāc, 136.
 Gauḍa, 113, 172, 188, 214,
 216, 219.
 Gaurāṅgaprīyā, 208, 215, 216.
 Gaurī (Pārvatī), 49, 56, 71, 72,
 76, 78, 154 ; Gaurī, 36, 66,
 67.
 gaurī-dāna, 71.
 Gayā, 94, 115.
 gājana, 173.
 gājana bāmūn, 173.
 gān, 53.
 Gārgī, 32.
 gārhasṭha-ācrama, 35.
 gāruḍiā, 181, 183.

gāthā, 34.
gāthchadā, 85.
Gāyatrī, 32.
gāye-halud, 80.
gejā, 168.
gilā, 80, 144.
ghaṭa, 58, 135, 136, 178.
ghaṭaka, 48, 72, 74, 76, 197.
ghaṭakālī, 74.
ghāt, 69, 143, 180, 184.
Ghoṣā, 32.
ghoṣāla, 139.
ghuṅgura, 153.
Girīca, 142.
Gitagovinda, 22.
goālā, 170.
goālinī, 222.
Gobinda, 212.
Godāvarī, 128.
go-dhūlī, 84.
Gokal-brata, 67.
Golāghāt, 113, 221.
go-muṇḍa, 111.
Gopā, 34.
Gopālpur, 215.
Gopī, 214.
Gopicandra, 10, 38, 45, 48, 72,
 74, 91, 96, 118, 120, 123,
 136, 146, 147, 159, 165, 166,
 168, 169, 223, 224.
Gopīnāth, 212, 213.
gopīyantra, 169.
Gorakhpanthī, 161.
Gorakṣanāth (*Gorāknāth*), 136,
 157, 161, 162, 163, 165, 168,
 221.
gosvāmī, 212.
granthachadā, 86.
Grassmann, 50.
gribāpatra, 151.
Grierson, 10.
guā-bādī, 179.
guā-pāna, 82, 111.
guggul, 147.
Guhanandī, *Nigrantha*, 23.

guñjarī bhomrā, 145.
Gupta Dhane, 132, 133.
guru, 93, 165, 166, 168, 173,
 223.
guru-mā, 164.

H

Haimavatī, 141.
Hara, 67.
Hari, 56, 57, 210, 212, 215.
haridrā, 80.
Haricarana-brata, 56.
Haricandra, 176.
Haricandra (*père d'Adunā*),
 74.
Haripāl, 219.
Harisādhu, 83.
Harīṣa Maṅgalacaṇḍī, 131.
haritāl, 103.
hasta, 124.
Hastinī, 124.
Hakluyt, 29.
Hākundā, 175, 176, 219.
Hādī, 20.
Hādīphā, 161, 162, 166, 167,
 169, 223, 224.
Hālāmālā, 67.
hār (*tineçvarī*, *sapteçvarī*, *ça-*
teçvarī, *sarasvatī*), 151.
Hélène, 35.
Hemlatā, 208, 216.
hemāçva-mahadāna, 23.
Himālaya, 56, 72, 117.
Himalayas, 128.
hiñtāl, 164, 179, 186.
Hirā, 135, 146, 223, 224.
hīrār hāsulī, 151.
homa, 85.
Huien Tsang, 15.
huludhvanī, 136.
huni, 146.
huñkāra, 164.

Hugli, 20.
hyāteng tyengrā, 145.

I

icchabarī, 71.
Indā, 220.
Indra, 49, 53, 58, 59, 64, 65,
69, 78, 129, 188, 197.
Islam, 25, 26, 27, 171.
iṣāg, 103.
Itu, 132.
Īcvarī, 208, 210, 212, 215.

J

Jabalā, 32.
Jagadānanda, 208, 209.
Jaganmātā, 210.
Jaiṣṭha, 53, 56, 138, 139.
jala saoā, 79.
Janaka, 32.
Janārddana, 112.
Jaṅgalbādī, 217.
Jaṅgali, 214.
Janmāṣṭamī-brata, 51.
japa, 174.
jautuka, 91.
Jayadeva, 10, 11, 22, 28.
Jayamaṅgālbār-brata, 54, 55.
Jaya-Maṅgalacaṇḍī, 131.
jayapatra, 114, 192.
Jayā, 64.
Jayānanda, 71, 195, 196, 197,
199, 200.
Jālīā Hāor, 203.
Jānhabī, 12, 45, 91, 96, 208,
210-213 : (Gange), 112.
Jānu Rāi, 214, 215.
Jātahāriṇī, 110.
jātismarā, 172, 180.
Jehāngir, 119.
jethī, 90.

jhāpā, 147.
jhumkā-phul, 151.
jhuri muktābalī, 150.
Jiba, 212.
Jitāṣṭamī, 132.
« joint-family », 35.
juḍanī, 75.
jugī, 155.

K

Kabikaṅkaṇa, 12, 19, 26, 27,
37, 92, 97, 99, 117, 137, 149,
154.
Kabīndra Parameṣvara, 25.
Kaṣyapakumāra, 175.
kaḍī, 151.
kaḍī-khelā, 49.
kaḍuma (kadamba), 124.
Kaduminī, 124.
kaibarta, 20, 171.
Kaikeyī, 34, 35, 201.
Kailāṣa, 67, 128.
kalāchaḍā, 132.
kalā tale baraṇa, 83.
Kaliṅgā, 71, 176, 219.
Kamalā, 39, 78, 79, 83, 84,
134. (*kamalā*), 192.
Kamalarāṇī, 119, 148.
kamarabandha, 152.
Kamboj, 20.
kanaka, 151.
kandotta, 147.
Kandh, 20.
Kaṅgur, 163.
Kaṅka, 71, 138.
kaṅkana, 152.
Kaṅsāi, 171.
kanyā-dāna, 85.
kanyāyātrī, 48, 82.
kasturī, 147.
kaṭaka, 151.
kathaka, 39, 45.
Kauṣalyā, 34, 113.
karamī, 76.

- Karatoyā, 20, 224.
karasūtra, 80.
karmaphala, 158.
karnāṭa, 147.
karṇa phul, 151.
Kauravas, 216.
kauyārahgī sādī, 147.
Kenarāma, 194, 202-207.
keoā, 83.
Ketakādās, 72, 84.
ketakī, 147.
keyā, 147.
keyur, 152.
khai, 111.
Khanā, 40.
khañcanī, 150.
khaṇḍa bratī (-bratā), 52, 157.
khaṇḍa tapasvinī, 157, 183.
Khān, Āli Verdi, 24.
Khān, Chuṭi, 25.
Khān, Dāud, 24.
Khān, Firoz, 217.
Khān, Hirabanta, 216.
Khān, Nasir, 24, 25.
Khān, Parāgol, 25.
Khellātājpur, 217.
Kheturi, 211, 212.
khīrabalī dhuti, 148.
khōpā, 145, 147.
khudī, 90.
Khudiā Dīngara, 82.
Khullanā, 12, 24, 38, 42, 72,
 80, 96, 97, 98, 99, 131, 136,
 148, 187-194.
khuñiā-net, 148.
kābya, 190.
kācā rādī, 158, 183.
kācī, 152.
kāculī, 149.
Kācī, 94.
Kācīdās (Kaṭīrāmadās), 71.
Kācīsundarī, 34.
Kājalarekhā, 128.
kāla, 52.
Kālaketu, 24, 91, 93.
kālāpanā, 223.
kāla-rāt, 88.
Kālī, 37, 87, 169, 216.
Kālidāsa, 81.
Kālidaha, 192.
Kālī Nāg, 182, 183.
Kālu Ḍom, 219, 220.
Kāmākhyā, 191.
Kāmarūpa, 102, 113, 163, 191.
kāma-sindur, 144.
kāminī, 192.
Kāṇphātā, 161.
kānaḍa, 147.
Kanaḍā, 219.
Kāñcanamālā, 21, 119, 134.
Kānuphā, 161.
kāpaḍer rājā, 148.
Kārtika (dieu), 63, 128, 141,
 170, 188.
Kārtika (mois), 56, 59, 60, 77,
 139.
Kārtika māser Lakṣmī pūjā,
 129.
kāṭvā, 211.
kātā, 60.
kāyasṭha (kāṭ), 63, 166.
Koc, 218.
Kojāgari Lakṣmī pūjā, 129,
 130.
Kols, 170.
kṣatrīyas, 32.
Kṣetra-brata, 129, 130.
Kṛttibāsa, 25, 86.
Kṛṣṇa, 28, 29, 30, 37, 38, 47,
 52, 112, 149, 208, 210, 211,
 212, 213, 214.
Kubera, 64, 129, 185.
kuçaṇḍikā, 86.
Kukuā, 201, 202.
kulaṭā, 70.
Kula Lakṣmī, 130.
kulācāra, 77.
kulin, 73, 75, 76, 82.
Kului Maṅgalacaṇḍī, 131.
kumārī, 134.

kumārī-brata, 51.
kumārī-pūjā, 134.
kuñjara, 192.
kuṇḍala, 151.
Kuntī, 62, 63.
kusum çajjā, 86.
kuṭṇī, 143, 221.
Kutubuddin, 212.

L

labhaṅga, 81.
laghujāti, 178.
lagna, 84.
Lakkhibilāṣī sādī, 148.
Lakṣmaṇa, 56, 62, 63, 128.
Lakṣmapati (Lakhapati), 72, 97, 98.
Lakṣmī, 48, 58, 64, 90, 95, 99, 117, 127, 128, 129, 130.
Lakṣmī-bilāsa (bracelets), 152.
Lakṣmī-Sarasvatī (bracelets), 152.
Lakṣmīndara (Lakhindar), 24, 76, 80, 81, 82, 83, 157, 180-186.
Lakṣmūr kula, 79.
lalāṭikā, 150.
Lahanā, 96, 98, 99, 100, 131, 149, 188-190, 193.
Lambodara, 142.
Laṅkā, 148, 201.
Laṅkār sādī, 148.
latā, 128.
laukika, 50.
laukika devatā, 131.
Lāul, 65, 67.
Lāṭāi Maṅgalacaṇḍī, 131.
liṅga, 67.
Lilā, 71, 138.
Lilāvati, 40.
Lokanāth, 212, 214.
loṭana, 131.
Loṭana Saṣṭhi, 54, 130, 131.

Lopāmudrā, 32.
lukānī, 49.
Luhicandra, 176.

M

Madana (dieu), 117, 144.
Madana, 70, 100, 101.
Madana-gīta, 92.
madana kauḍī, 150.
Madanamohana, 212, 213.
madana muralī, 152.
Madanā, 176.
Madhumālā, 45.
madhurasā, 214.
Madhu Saṅkrānti, 132, 133.
Manasā, 12, 21, 24, 26, 28, 30, 47, 51, 122, 127, 128, 132, 177-182, 184-187, 194, 195, 203, 204, 206, 207.
Manasā-pujā, 187.
Mandodarī, 34.
Maṅgalacaṇḍī, 12, 21, 28, 30, 51, 114, 131, 187-193.
maṅgala-gān, 22, 80, 136, 143, 183.
maṅgala-kābya, 26, 28, 73, 140, 172.
maṅgala-pokhārī, 80.
Maṅgala Saṅkrānti, 131.
maṅgala-snāna, 80.
maṇī-cik, 151.
Maṇikarṇa, 49.
Manou, 32, 33, 34, 155.
Mantharā, 35.
mantra, 33, 52, 78, 85, 110, 126, 170, 210, 213, 214.
Mahābhārata, 23, 25, 32, 34, 35, 39, 71, 106, 155, 201, 216.
mahājñāna, 163, 180, 186.
Mahāmada, 175, 219.
Mahānanda, 20.
Mahāprajāpati, 34.

Maheçcandra, 74.
 Maheçvara, 185.
mahotsava, 210.
 Mahuā, 39, 70, 113.
 Maitreyī, 32, 40.
 Majumdār, Dakṣiṇā Ranjan
 Mitra, 11, 45.
mala (gotā, pātā), 153.
 Maluā, 39, 41, 70, 77, 79, 93,
 119.
marecār najar, 27.
 Mathurāganj, 148.
 Mayanā Buḍī, 169.
 Maynāgaḍ, 172, 173, 176, 219.
 Mayanāmantri Rāi, 163.
 Mayanāmatī, 23, 42, 45, 48,
 72, 96, 110, 116, 124, 156,
 159, 161-170, 177.
 Mayanāmatīr koṭ, 169.
mauḍālā, 85.
Maunī amābasyā, 132.
 Maures, 18.
 Mādhavī Mahantī, 208.
mādhurya, 37.
mādulī, 152.
 Māgha, 56, 65, 122, 139, 157.
Māghamanḍala-brata, 36, 53,
 65.
māiyā debatā, 193.
mākāl, 96.
māl, 182.
 Mālañcamālā, 21, 39, 41, 74,
 119.
mālatī, 147, 196, 200.
mālācandana, 211.
 Māler, 20, 170.
mālī, 82.
 Mālinī, 208.
mālinī, 222.
 Māṇikacandra, 45, 74, 156,
 159, 163, 164.
 Māṇikatārā, 88, 89, 91, 114,
 120, 134, 218.
Mārkaṇḍeya Purāṇa, 188.
Mārkanḍyā, 173.

Mārsenā, 173.
māsī, 90.
māskalāi, 130.
māṭikāṭār gīt, 79.
Mātā Maṅgalacaṇḍī Rāi, 170.
mātrkā-pūjā, 78.
māyābinī, 163.
 Mec, 20.
 Mégasthène, 15.
meghaḍumbur, 149.
meghambara, 149.
meghanāl, 149.
 Menakā (mère d'Umā), 49, 56,
 117.
 Menakā, 71, 100, 101, 102.
 Menakā (Bhāduri), 213.
mendī, 144.
 Meherkul, 162, 216.
 Miçra, Halāyudh, 10.
 Mithilā, 20.
 Mitter, Dvarakanath, 33.
Minacetana, 10.
 Minanāth, 136, 161, 168.
 Mogols, 15, 16, 24.
 Monier-Williams, 34, 35.
mudaḍī, 152.
mukhacandrikā, 84.
muktāsar, 180.
mukutā-ābali, 150.
mukutār pāti, 151.
 Muller, Max, 31, 155.
 Muşaga, 141.
Mulā Saṣṭhi, 130.
 Mymensingh, 195, 200.

N

Naba Durgā, 134.
 Nader Cānd, 70, 113.
 Nadiyā (Nabadvīpa), 28, 155,
 211.
naḥar, 87.
 Nagendra, 142.
Nakhchuṭer-brata, 132.

Nandarāma, 214.
 Nandī, 64.
 Nandī, Çrikara, 25.
 Nandinī, 214.
nara, 76, 77.
 Narottama, 211.
naṭa, 79.
naṭi ar nātī, 145.
natha, 150.
nattā, 111.
nācunī, 50, 135.
 Nāgar, Īsāna, 12, 208, 214, 215.
nāgaratha, 178.
nāgeçvara, 147, 196.
nāka-caṇā (-calā), 150.
nākar-muñjā-phul, 148.
nāndimukh, 78, 79.
nāptānī, 222.
 Nārada, 76.
 Nārāṇ, 48.
 Nārāṇer mā, 48.
 Nārāyaṇa, 61, 68, 128, 129.
Nārāyaṇa tel, 143.
nārī-brata, 51.
 Nāthsarman, 23.
 Nehālacandra, 74.
 Netā, 184.
 Nève, Félix, 43.
nichanī, 84.
 Nidayā, 93.
nidmātī, 182.
nij-nām, 163.
nim, 96, 124.
nirmālya, 81.
nirmañchana, 84, 89.
niṣuṇḍa, 96.
niskāma-dharma, 51.
Nita Saṣṭhī, 130.
Nit Sindur, 132.
Nitya Sindur, 132.
 Nityānandā, 56, 91, 96, 208, 210, 214.
nībibandha, 152.
 Nilāi, 171.

Nilācala, 208.
noā, 106, 133.
nṛtya, 53.

O

Orāon, 20, 170.
 Orissa, 13, 127, 155.

P

padaka, 151.
padma, 178.
 Padmā (matrkā), 78 ; (rivière, 20) ; Padmā, Padmābatī (Manasā), 135, 148, 178, 185, 186.
 Padmābatī (femme de Jayadeva), 11 ; (femme de Çrīnibāsa), 215.
 Padunā, 91, 96, 148, 166, 169.
paṇa, 91.
pañcāmṛta-bhakṣaṇa, 109.
paṇḍit, 24, 25, 73.
parīkṣā (*aṣṭa*), 125.
paṭal, 133.
paṭṭa jādā, 147.
patinindā, 27, 73, 221.
pativratā, 33, 74, 115, 224.
pauchī, 152.
 Pauṣa, 56, 63, 139.
Pauṣa māser Lakṣmī pūjā, 129.
pāçulī, 153.
pākādekhā, 74.
 Pāla, 11, 22, 23, 170.
 Pāla, Dharma, 11, 171.
 Pāla, Madana, 23.
pālābujī, 49.
 Pāṇḍava, 62, 216.
 Pāṇḍu, 155.
pāni-saoā, 79.
pārā, 129.

pārijāta, 81, 147.
Pārvaṭi, 36, 47, 117, 143, 153.
Pāṭāi Saṣṭhī, 130.
Pātuārī, 195.
pāṭnī, 221.
pāṭhçālā, 45.
Pāhārpur, 23.
pāyasa, 99, 109.
pēçaka, 129.
Pénélope, 35.
peṭārā (*peṭā*, *peṭi*), 153.
Phalagachāna, 132, 133.
Phandanā, 74.
phāg, 158.
phāgu-khelā, 211.
Phāgunkoṇā-brata, 55.
pherusāi, 138.
Phālguna, 56, 140.
phula-çajjā, 86.
Phuleçvarī, 195.
Phulkumāra, 41.
Phullarā, 24, 38, 75, 93, 138.
phul-ghuṭiṅg, 49.
piḍi (*piri*), 80, 87.
piṇḍa, 107, 108.
piṭhulī, 52, 81.
pithā, 63, 99, 109.
pitr, 78.
piṭṛlok, 78.
pīṭhasthān, 163.
Plassey, 20.
Pod, 171.
Polo, Marco, 155.
pradakṣiṇa, 84.
prākṛti, 214.
prasāda, 209.
Properce, 155.
Prṭhibī, 52, 55.
pukur, 59.
punarbibāha, 73, 92.
punnām, 107.
Punyipukur-brata, 53, 55.
Purāṇa, 25, 26, 30, 38, 46, 51,
 82, 93, 149, 155.
Purandara, 197.

Puri, Mādhabendra, 213.
puṣpaka-ratha, 129.
Puṣpamālā, 39, 45.
puṣpotsaba, 92.
pūjā, 37, 47, 51, 54, 77, 78,
 105, 127, 129, 135, 170, 187,
Pūṣā, 78.

R

Rakṣākālī, 128.
Rambhabatī, 97.
Raṇe-eo-brata, 57, 61.
Rangpur, 148, 169.
Ranjābatī, 24, 38, 42, 74, 108,
 113, 171-175.
rasa, 103.
Rādha, 20, 21.
Rādhā, 28, 30, 47, 52, 149,
 154, 213.
rākṣasa, 76, 82, 141, 201; *rāk-*
ṣasī, 77, 158, 183.
Rājasthān, 155.
rājbañçī, 170.
Rāj-lakṣmī, 130.
Rājputānā, 155.
Rāla-Durgā, 132.
Rāla-Durgār-brata, 54.
Rāma, 62, 81, 86, 128, 183,
 201, 202.
Rāma-Lakṣmaṇa (bracelets),
 152.
Rāma-tel, 110, 143.
Rāmāi Paṇḍit, 10, 38, 108,
 171, 173, 174, 176, 177.
Rāmāyaṇa, 25, 34, 35, 36, 39,
 86, 125, 176, 177, 195, 199,
 201.
Rāmī, 23.
Rāmeçvara, 48.
rāṇḍimundī, 158.
Rāvaṇa, 201, 202.
Renaissance, 112.
Rgveda, 31, 32, 155.
Rohitāśya, 176.

Romasā, 32.
rudrākṣa, 162.
 Rudramūr̥ti, 141.
ruī (rohita), 100, 103.
ruli, 152.
ruli ṭikā, 144.
 Rūpa, 212, 213.
 Rūpabatī, 72.
Rūpa Halud, 132.
Rūpakathā, 71.
 Rūparāma, 26.

S

sadabhā-brata, 132.
Saddharma, 170.
Saddharmī, 170, 171.
saptapadī, 87.
 Sanakā Lakhe, 220.
 Sanātana, 212, 213.
sandhyā, 66.
sandhyā maṇī, 132, 133.
sandhye bātī, 60.
 Saṅghamitrā, 34.
sañjāta, 173, 174, 176, 177.
*Saṅkaṭa (Sankaṭā) Maṅgala-
 caṇḍī*, 131.
saṅkīrtana, 210, 211.
saṅkrānti, 52.
sannyāsī, 107, 207.
saṃskāra, 33, 109.
sahadharminī, 33.
sahajīā, 10, 23, 71.
sahamaraṇa, 154, 155, 156,
 157, 159.
 Sahara, 158.
 Sakhinā, 217, 220.
 Samulā, 23, 24, 38, 42, 170-
 177.
 Sarasvatī, 64.
 Satī, 117, 188.
satī, 33, 74, 115, 119, 126,
 127, 224 ; (rite), 18, 154,
 155.
satin, satin, 12, 61, 96, 100,
 101-104, 107, 142, 163, 190,
 193.
saubhāgya, 79.
Saubhāgya Caturthī, 132.
Sābitrī-brata, 51.
sādī, 87, 91, 116, 147, 148,
 149, 163.
sādha, 109.
sādhabhakṣaṇa, 27, 109.
sālagrāma-ṣilā, 85.
sāmānya-kāṇḍa, 51.
 Sārṇāth, 13.
 Sāstrī, Haraprasād, 9, 11.
sāt-gharī, 49.
 Sāvitrī, 38, 39, 40, 60, 62, 63,
 64, 78, 119, 186.
 Sāye (Sāhā, Sāhe) Beṇe, 72,
 76, 82, 179, 180, 182.
 Schouten, Gautier, 15, 16, 18,
 19, 20, 24.
 Sejuti, 131.
Sējuti-brata, 53, 60.
Sekāla, 81.
Sekcubhodaya, 10, 22.
 Sena, 22, 23, 170, 173.
 Sena, Bijaya, 23.
 Sena, Karṇa, 74, 172, 173.
 Sena, Lakṣmaṇa, 10, 11, 22.
 Sena, Lāu, 24, 113, 171, 172,
 175, 176, 177, 219.
 Sen, Rāmaprasād, 37.
 Sen, Syāmdās, 10.
 Sen, Atul, 40.
 Sen, Dinesh Chandra, 9, 71.
 Setāi, 171.
setipatī (sīthi), 150.
 Shāh, Husen, 24, 25, 28.
 Shāh, Nasrat, 24.
 Shāh, Samsuddīn Yusuf, 25.
 Shāh, Sher, 24.
siddha-pīṭha, 214.
siddhi, 161, 214.
siddhā, 30, 161, 162, 164, 165,
 169, 201.

sidhā, 59.
Sikhi Māiti, 208.
simul, 142, 143.
Simulā, 219.
Sītā (épouse de Rāma), 34, 35,
 38, 39, 40, 62, 81, 86, 119,
 128, 201, 202, 207 ; (épouse
 d'Advaita), 12, 96, 208,
 213, 214.
Sītā-paribāra, 214.
Sodara Maṅgalacaṇḍī, 131.
sohāg-māgā, 79.
sohāg-māgār-gīt, 79.
Soleil, 36, 170, 174.
Soma, 34.
Sonā Dāi, 110.
sonār bhomrā, 150.
sonār tārā, 150.
sonār kāṭī, 151.
Sonekā, 81, 179, 180, 181, 183.
Strabon, 155.
strī-ācāra, 77.
stridhana, 91, 107.
Subacanī, 134.
Subadanī Rāi, 163.
Suçilā, 138.
suka, 103.
sukher bāramāsī, 138.
Sulocanā, 195.
Sumitrā, 82, 83, 180.
Sundar, 138.
Sunderbans, 26.
Supriyā, 34.
sutālī, 80.
Sūrya, *Sūryāi*, 36, 66, 67.
Sūryer Gān, 53, 88, 91,
svaṇṇa-sūtra, 147.
svasti-vacana (*svastika*-), 51,
 78.
svayaṃvara, 71.
Saṣṭhī, 26, 51, 63, 108, 110,
 111, 114, 130, 131, 173.
ṣaṭyārā, 110.
ṣolakalā, 132.

T

Tagore, *Abanindranath*, 11,
 50, 65, 67.
Tagore, *Rabindranath*, 35, 88.
Tamiluk, 172.
ṭākuā, 142.
Thākur, *Locan Dās*, 121.
Thākur, *Subalacandra*, 216.
Thākurāṇī, 210.
topar, 85.
ṭuni, 146.
taṇḍula-mangalan, 84.
tantra, *tantrisme*, 23, 155.
tapasyā, 117.
tarpaṇa, 107, 108.
Tārā-brata, 53, 63.
tāḍa, 151.
Tārā-Dhārā, 60.
thālā, 136.
Thompson, *Edward*, 154.
thopa, 147.
Thuā, 55.
thuri, 223.
Tilakacandra, 162.
Tipperah, 162, 216.
tithi, 52, 84.
torarī, 150.
Tribhubana-brata, 54, 55.
tulāpuruṣa, 23.
tulsi, 126, 132, 146.
turkī, 82.
Tuṣa *Tuṣālī-brata*, 53, 62.

U

uccāṭana, 102.
ucchaṭi (*unchaṭ*, *unchaṭā*, *uj-*
jhaṭi), 153.
udanī, 150.
ud, 168.
udaya tārā sādī, 149.
udyāpita, 52.
ulu, 136.
uluk, 170.

Umā, 37, 48, 56.
upaçiṣya, 216.
upanayana, 33.
Upaniṣad, 32.
Uṣā, 179.

V

vajrayāna, 22.
Vasiṣṭha, 85.
Vasu, 78.
Vasudhārā, 78.
varjita, 21.
Varuṇa, 185.
Vatahohali, 23.
Vālmiki, 201.
Vedas, 21, 32, 50.
Viçvavārā, 32.
Videha, 32.
vihāra, 23.
Vijayā, 78.
Viṣṇu, 78, 85, 113, 117, 171, 185.
Viṣṇu-bhakti, 215.
Viṣṇurakṣā, 110.
Viṣṇu tel, 110, 143.
vrata, 33.

vrddhi, 78.

W

Winternitz, 31.
 Wilson, 155.

Y

Yaça-lakṣmī, 130.
Yaçodā, 37.
Yājñavalkya, 32.
Yajñecvara, 214.
Yajur, 32.
yakṣa, 173.
Yama, 41, 59, 119, 129, 163, 164.
Yama, Godā, 164, 165.
Yamapukur-brata, 54, 55, 59.
yatī-panā, 158, 184.
yātrā-ghaṭa, 82.
yātrā-sid, 148.
yoga, 163.
yogī, 22, 24, 155, 169.
yoginī, 22, 163, 200, 216.
yoṣidvyavahārasiddha, 51.

TABLE DES MATIERES

	PAGES
Avant-Propos	I
Textes et livres utilisés	1
Aperçu des Sources	9
Introduction	15

PREMIÈRE PARTIE. — LA VIE DOMESTIQUE.

1. Enfance: — Fiançailles. — Mariage	45
2. Rapports entre belle-mère et belle-fille. — Effets de la polygamie. — Nostalgie de la jeune épouse....	92
3. La maternité	106
4. La bonne et la mauvaise épouse	115
5. La vie quotidienne	127
6. <i>Sahamaraṇa</i> et veuvage	154

DEUXIÈME PARTIE. — QUELQUES FEMMES CÉLÈBRES.

1. Mayanāmatī	161
2. Samulā	170
3. Behulā	177
4. Khullanā	187
5. Candrābatī	194
6. Les femmes célèbres du vishnouisme.....	207
7. Les guerrières du Bengale.....	216
Conclusion.	221
Index.	227

SCEAUX. — IMPRIMERIE MARCEL BRY. — 1930.
